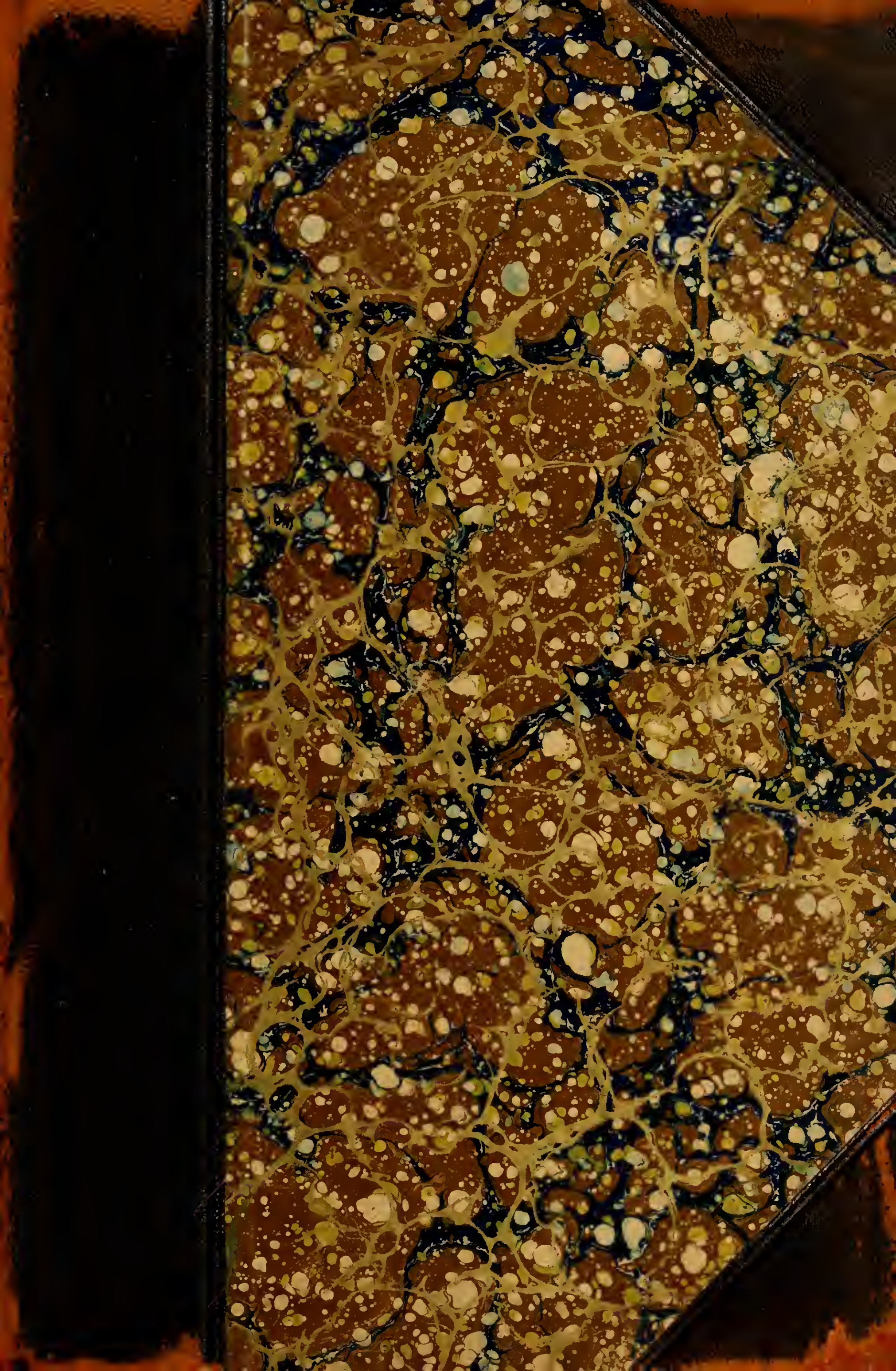


LIBRARY OF CONGRESS.

CHAP. B99

SHELF S82W5

UNITED STATES OF AMERICA.
9—167



FILOSOFIENS HISTORIA

EFTER

PONTUS WIKNERS KOLLEGIUM

MED BIOGRAFISKA NOTISER SAMT TILLÄGG UTGIFVEN

AF

S. G. YOUNGERT.



ROCK ISLAND, ILL.
LUTHERAN AUGUSTANA BOOK CONCERNS TRYCKERI.
1896.

S82W5

COPYRIGHTED 1896.

INNEHÅLL.



TILLÄGG.



Förord.

Det är med verklig glädje, som jag begagnar mig af tillfället att utgifva detta arbete. Ja, "tillfället", ty hade icke en så uppmuntrande subskription ingått, hade det blifvit mig omöjligt att utgifva denna bok, alldenstund ett dylikt företag är förenadt med icke ringa utgifter.

Upplagan blir i alla fall ganska liten, beroende hufvudsakligen därpå, att jag icke vet, med hvilket intresse arbetet kommer att af publiken mottagas. Ett är visst: vår tid och vårt land ägnar sig icke mycket för filosofiskt studium. Upplagans litenhet vållar dock, att priset på denna bok blir något högre än hvad annars plägar vara det vanliga för böcker af samma storlek. Men så säljes hon icke heller efter vikt. Nyligen såg jag följande ord i en annons om en nyutkommen bok, hvilken dess förläggare sökte att berömma: "The book is two inches thick and weighs four and a half pound." Dylik måttstock kan icke gärna användas på detta arbete, men blir det fråga om innehållet, så väger det troligen mera än det i sagda annons nämnda verket.

Med hänsyn till den filosofiska vetenskapen torde man väl kunna säga, att det är det viktigaste af de Wikners arbeten, som hittills från trycket utkommit. Genom sina populära skrifter af religionsfilosofiskt innehåll är Pontus Wikner oss alla bekant såsom den kristlige tänkaren och människovännen: i detta arbete få vi lära känna honom såsom ex professo vetenskapsman; det innehåller nämligen W:s framställning af den filosofiska vetenskapens utveckling från Thales (640 f. K.) till och med Herbart († 1841). Sådant det nu föreligger, tillhör det Wikners senare arbetsår (1885—88). Såsom alla kännare skola finna, är detta arbete skrifvet med hänsyn till Sigurd Ribbings "Grundlinier till Philosophiens His-

toria" och med ungefär samma systematisering, som nämnda verk äger.

Annars gifves det knappast något dylikt arbete på svenska språket och svårligen på något annat språk heller. Ty antingen äro de arbeten, som finnas att tillgå, skrifna för filosofiskt bildade personer samt i så fall alldeles för stora och kostbara, eller, om de afse nybegynnaren, äro de i vetenskapligt hänseende för löst hållna och således otillfredsställande för att icke säga oduggliga.

Detta arbete däremot vill tjäna icke blott nybegynnaren, för hvilken det utgör ett det allra bästa kompendium, utan jämväl den i ämnet mera försigkomne idkaren af filosofiens studium. Det besitter en lycklig måttfullhet i det hela i förening med en ovanligt klar framställning, hvilket gör, att äfven de dunklaste filosofemer kunna tämligen lätt fattas äfven af den oinvigde. Vi hoppas därför, att det skall med glädje hälsas, med tillfredsställelse mottagas och med nytta och nöje brukas af alla, som intressera sig för filosofiens studium.

Tillägget har blifvit utarbetadt efter de bästa källor, som stått mig till buds och torde äfven det i sin mån blifva till tjänst för dem, som önska en kort teckning af de nyaste företeelserna på filosofiens område. Dessa kunna dock betraktas endast såsom enskilda "företeelser", ty någon filosofisk skola i egentlig mening har icke sedan Hegels tid uppkommit, med undantag möjligen för boströmianismen i Sverige.

Öfversikten är ämnad att vara till tjänst, där boken användes såsom skolbok.

Kewanee, Illinois, i januari 1896,

S. G. Youngert.

INLEDNING.

A. Om Filosofien.

I. Filosofiens begrepp.

Filosofiens historia är filosofiens utveckling till närvarande tid. Men innan man redogör för ett föremåls utveckling, bör man känna själfva föremålet, hvilket alltså bör definieras.

A. Filosofien, formelt betraktad, är den högsta vetenskapen.

Genus proximum: *vetenskap.*

Differentia specifica: *den i formel bemärkelse högsta* vetenskapen.

1. Genus proximum: *vetenskap*, som innebär, att filosofien är: 1) *kunskap*, 2) *vetenskap.*

1) Filosofien är en kunskap.

Korollarier häraf: a) att den förutsätter ett objekt, d. v. s. filosofien hvarken frambringar sitt objekt eller förändrar det, utan låter det vara hvad det är, — uppfattar det blott på ett visst sätt;

b) att den aldrig sträcker sig utöfver erfarenheten, d. v. s. att det, som blir filosofiens objekt, måste ovillkorligen först vara af människan erfaret, innan hon kan komma att filosofera däröfver.

Anm. Korollariet innebär ej, att filosofien skulle innefatta blott erfarenhetskunskaper.

Obs. Häremot strider icke

1) att filosofien "hämtar sitt innehåll ur medvetandet", ty min erfarenhet är = mitt medvetande, om den på ett visst sätt bestämmes och modifieras. Om sålunda filosofien hämtar sitt innehåll ur den mänskliga erfarenheten, så hämtar den det ock ur medvetandet;

2) att filosofien "sträcker sig öfver erfarenheten," ty vid koroll. b) menas all erfarenhet, i nyss nedskrifna uttryck åter den sinnliga eller yttre;

3) att filosofien "går utöfver sin tid". Med detta uttryck menas nämligen, att det kan hända, att en tanke, hvilken en viss filosofi först bringar till medvetande, sedermera sprider sig utöfver den allmänna mänskliga bildningen.

2) Filosofien är vidare en vetenskap.

Kunskap är en bestämd och sann förnimmelse. 1) *Bestämd*, ty jag urskiljer en bestämning och hänför den till föremålet; 2) *sann*, ty denna bestämning öfverensstämmer med verkligheten. Men icke hvarje kunskap är filosofi; för att vara detta, måste den vara *vetenskap* och för att vara vetenskap, måste kunskapen vara nödvändig: en kunskap, hvilken innebär insikt i nödvändigheten. En sådan *nödvändig kunskap kallas vetande*, i inskränkt bemärkelse. *Vetenskap innebär nu:* 1:o *vetande*, 2:o *ett sammanhängande, systematiskt vetande.*

Korollarier häraf: a) att dess innehåll ej är *hela* verkligheten, utan vissa *sidor*, *bestämningar eller predikat hos denna.*

Skilj mellan innehåll och objekt för en vetenskap! Filosofiens objekt är *hela* verkligheten, men dess innehåll är *det* af objektet, som är *begripet* och *uppfattadt.* — Skälet till hvad som säges i koroll. a) är det, att det *mänskliga tänkandet är abstrakt*, d. v. s. jag kan ej rikta min uppmärksamhet rätt på en sak, utan att samtidigt draga den ifrån alla andra saker. Den mänskliga uppfattningen blir härigenom *successiv* i motsats mot Guds, som är evig. Filosofiens innehåll är ej det verkliga och kan ej sättas i stället för verklighet. Det är: filosofiens innehåll kan ej sättas i stället för *det* verkliga, d. v. s. utgör ej *hela verkligheten*;

b) att dessa bestämningar äro *de hos objektet nödvändiga*, d. v. s. den sida af verkligheten, som den mänskliga vetenskapen kan omfatta, är det nödvändiga i verkligheten.

Därför är filosofien såsom vetenskap *insikt:*

a. om det *möjliga* = att filosofien blir en vetenskap om gränserna för det möjliga, och detta därför, att det nödvändiga alltid blir en gräns för det möjliga. Ty filosofien visar, som ofvan antydts, det nödvändiga; sålunda *måste den äfven uppvisa det möjliga;*

b. om *det verkligas* former och lagar. *Ty den nödvändiga bestämdheten hos en sak är den sakens form*, ur den synpunkt sedt, att den utgör en abstrakt sida hos det verkliga föremålet, hvilken sedan måste fyllas genom ett konkret innehåll, och *samma nödvändiga bestämdhet är föremålets lag* ur den synpunkt sedt, att all annan bestämdhet måste rätta sig efter den nödvändiga;

c. Om tingens grunder; ty *filosofi är vetande;* att veta en sak

är att inse dess nödvändighet, och *denna nödvändighet kan ej inses utan att inse tingets grund.*

2. **Differentia specifica:** *Filosofien är den i formel bemärkelse högsta* vetenskap. Detta innebär, att *filosofien* skulle vara *den vetenskap, som går längst i vetenskaplighet, i vetenskaplig form.* Att vara strängt vetenskaplig i form är att ej påstå något annat, än hvad man inser som nödvändigt. För att sålunda vara strängt vetenskaplig måste man gå tillbaka, tills man kommer till en självklar sanning. Detta förfarande är *att gå till den yttersta grund, ur hvilken allt annat kan härledas.* Ofvanstående differentia specifica, som innehåller, att filosofien är den högsta vetenskapen, nämligen i formel bemärkelse, innebär alltså filosofiens *nominaldefinition: filosofien är vetenskapen om tingens yttersta grunder.*

Korollarier häraf: a. Filosofien är den universella vetenskapen; ty då filosofien går tillbaka till alltings yttersta grunder, går den tillbaka till grunden för allt.

b. Filosofien är den fundamentala vetenskapen; ty då den handlar om alltings yttersta grund, blir den ock grunden för alla öfriga vetenskaper.

B. Filosofien är, reelt bestämd, vetenskapen om det absoluta och om det relativa i dess förhållande till det absoluta.

Denna definition kan ock uttryckas: vetenskapen *om väsendet och om allt annat såsom fenomen af väsendet,* om nämligen det absoluta är och visas vara väsendet, och allt annat visas vara fenomen af väsendet.

Det absoluta, absolutum: det som är löst, frigjordt från något annat, från allt, *det fullkomligt oberoende, det i alla afseenden självständiga.*

Det relativa: det ej i alla afseenden självständiga, *det som har sin tillvaro genom sin relation till något annat, det osjälfständiga.*

Denna realdefinition följer ur den föregående nominaldefinitionen, ty det blir fullkomligt omöjligt att finna en kunskap, till formen alldeles självnödvändig, utan att denna kunskap också kommer att handla om det absolut självständiga väsendet. Om jag vill vara fullkomligt viss i min uppfattning, så får jag ej stödja mitt påstående på en sekundär grund, utan måste gå tillbaka till en grund, som själf ej har någon grund, till det absoluta.

C. Filosofiens anledning, intresse och förhållande till andra bildningselement.

1. Om filosofiens anledning.

Denna är dels *positiv*, dels *negativ*, hvilka båda anledningar verka i förening.

Den positiva anledningen är människans behof af självständighet i sin kunskap. Hvarje människa har ett sådant behof. Ty hon är en medveten varelse, som skaffar sig kunskap, och en självständig, som måste vara *viss* i sin kunskap, d. v. s. hon måste inse, icke blott, att "det är så", utan äfven, "hvarför det är så", det innebär, att jag ej får stanna vid en sekundär grund, som har andra grunder bakom sig, utan måste gå till den yttersta grunden: behofvet af riktig självständighet i min kunskap drifver mig att filosofera.

Den negativa anledningen är, att jag i min uppfattning finner motsatsen till en självnödvändig insikt. Denna motsats är tillfälligheten i uppfattningen, som blir den negativa anledningen att filosofera. Det kan hända, att denna tillfällighet utom såsom tillfällighet också uppträder i en mer tillspetsad form: såsom motsägelse. Huru uppstår nu denna motsats i min uppfattning? Jo, när jag söker blifva tillfälligheten kvitt, därigenom, att jag med anledning af enskilda erfarenhetsrön uppställer en allmän regel, genom hvilken jag söker förklara alla enskilda fall. Motsägelsen är således aldrig för handen förr, än jag söker blifva tillfällighe-heten kvitt.

2. Om filosofiens intresse.

Detta är dels *formelt*, genom formen; dels *reelt*, genom objektet.

Filosofien äger intresse genom sin form, emedan filosofien ensam skaffar människan den självnödvändighet i insikten, hvilken, som sagdt är, hon behöfver för sin självständighet på det teoretiska området.

Filosofien äger ock ett reelt intresse genom sitt objekt, ty man måste medgifva, att en vetenskap, jämförd med en annan, framstår såsom ägande större intresse, om den behandlar ett högre föremål. Nu behandlar filosofien det högsta föremålet. Det är intressant att känna höga föremål, alltså ännu intressantare att känna filosofiens objekt, dels emedan det är det högsta, och dels

emedan detta föremål står i en närgående förbindelse med människan.

3. *Om filosofiens förhållande till andra bildningselement.*

Detta förhållande äger rum dels i afseende på *formen;* dels i afseende på *objektet.*

I afseende på formen. Då de andra vetenskaperna stanna vid en villkorlig nödvändighet, går filosofien tillbaka till en *ovillkorlig* nödvändighet och ger därigenom det yttersta stödet för alla andra vetenskapers giltighet. Påståendet, att de andra vetenskaperna stanna vid en villkorlig nödvändighet, kan synas djärft, men det öfverensstämmer med verkligheten, ty t. ex. äfven den geometriska vetenskapen utgår från en obevisad förutsättning. Ty alla geometriska påståenden gälla under den förutsättning, att det finnes ett *rum*, men vet man väl, att rummet ej är en chimér? Först när man bevisat, att det måste finnas något sådant som rum, upphöra de geometriska påståendena att vara blott hypotetiskt giltiga. Men börjar man undersökningen om rummet, är man inne på filosofiens område. På samma sätt med de andra vetenskaperna.

I afseende på objektet. a. Hvarje annan vetenskaps objekt *kan* blifva filosofiens objekt. Men om en annan vetenskaps objekt skall behandlas såsom filosofiens objekt, d. v. s. filosofiskt, så sker detta ur den synpunkten, att det sättes i relation till den yttersta grunden.

b. Filosofiens objekt åter är däremot ej föremål för någon annan vetenskap än teologien, hvilken vetenskap sålunda får samma objekt som filosofien, men skillnaden mellan dessa båda vetenskaper blir då en skillnad ej i objektet, utan i *formen*, i vetenskapligheten. Ty filosofien är förbjuden att stödja sig på auktoritet, hvilket däremot teologien både *får* och *bör* göra.

4. *Filosofiens förhållande till religionen och religionsläran.*

a. *Religion och filosofi.*

b. *Religionslära och filosofi.*

Religion är hela människans bestämdhet af och hänvändning till Gud. Filosofi är den självständiga tankens riktning på Gud.

Religionslära är hvarje ordnad uppfattning af det gudomliga. Men denna uppfattning behöfver dock ej hafva en strängt vetenskaplig form, men en sådan måste filosofien hafva.

II. Filosofiens hufvudfrågor.

a. *Den teologiska:* om det absoluta *i och för sig* och såsom *yttersta* grund.

Svaret härpå lämnar den spekulativa *teologien*, metafysiken.

Frågan om den yttersta grunden har kommit *före* frågan om det absoluta i och för sig.

b. *Den kosmologiska:* om den ändliga världen eller tingen i deras förhållande till det absoluta.

Svaret härpå lämnar den spekulativa *kosmologien*, fysiken.

c. *Den antropologiska:* om människan i hennes förhållande till det absoluta.

Svaret härpå lämnar den spekulativa *antropologien.*

d. *Den praktiska:* om människans medvetna och fria verksamhet i förhållande till det absoluta såsom högsta ändamål.

Svaret härpå lämnar den *praktiska filosofien.*

Hufvudfrågan vid d. är om det goda, men härmed sammanhänger frågan om friheten och om det onda.

e. *Den kunskapsteoretiska:* om kunskapens, särskildt vetandets, och särskildast filosofiens möjlighet, villkor och gränser.

Svaret härpå lämnar den filosofiska *kunskapsteorien*, hvilken till filosofien själf intager ställningen af *propedevtik*, emedan man måste veta något om det absoluta, innan man griper sig an därmed.

B. Om filosofiens historia.

I. Dess begrepp.

A. Filosofiens historia

är filosofiens successiva utveckling, sådan denna af särskilda personer och i särskilda tidehvarf blifvit utförd; subjektivt är den framställningen häraf.

Hvad är i allmänhet historia? *Historia är en förnuftig, personlig, utveckling.* Däri ligger 1. *att historien innebär förändring*, hvari något skall fortvara, perdurera, som utgör föränd-

ringens subjekt. Vidare skall det finnas något, som växlar, så att det utgör en öfvergång från ett till ett annat.

Om således ett väsen finnes, *som ej byter om egenskaper*, så kan det ej hafva någon historia.

Förändring innebär således *1*) *perduration*, *2*) *egenskapsombyte* eller *växling*.

För att det skall vara en verklig historia, skall denna förändring ej vara åstadkommen genom yttre inflytande, utan genom inre, vara utveckling. Men ej hvarje utveckling kallar jag historia. I strängaste bemärkelse innebär historia 2. *att utvecklingen skall vara personlig eller förnuftig*.

Däri åter ligger: a. att det skall vara en utveckling hos ett personligt väsende, så att *något personligt skall vara utvecklingens subjekt;*

b. att det skall vara en utveckling i afseende på *sådana bestämningar*, *som uttrycka dess personlighet*.

Där allt detta är för handen, där finnes historia i egentlig bemärkelse. Frågan, huruvida *filisofien kan få en historia*, *beror på*, *om filosofien utgör* a. *en öfvergång från ett till ett annat;* b. *en öfvergång hos ett personligt subjekt;* c. *en öfvergång i afseende på personliga bestämningar*.

Allt detta är nu händelsen, ty filosofien är *människans* filosofi. Genom att vara människans filosofi får sålunda filosofien en historia. Ty det blir egentligen icke filosofiens historia, utan en historia om människan, med afseende på filosofien, d. v. s. *om den filosoferande människan*.

Emedan filosofiens historia, liksom all historia, innebär förändring, följer a. *att i alla filosofiska system skall finnas någonting identiskt*, ty i all historia skall det finnas förändring och i all förändring måste finnas något identiskt, som blir bevaradt.

Emedan filosofiens historia är en verklig utveckling, följer b. *att det nya i hvarje senare system är en utveckling af det hela*, *ej blott af vissa satser*.

Emedan filosofiens historia är en personlig utveckling, följer c. *att de särskilda framstegen inom denna filosofiens utveckling äro framsteg i aktualitet, d. v. s. i klarhet i uppfattningen*.

Hvad är det filosofiska systemet?

Det är *filosofien själf, sådan hon gestaltar sig på den enskilde tänkarens ståndpunkt.*

Om man jämför de filosofiska systemen med hvarandra, äro de *lägre* och *högre*, allt efter som de innebära en sämre eller bättre uppfattning af det filosofiska objektet. Jag kan dock med filosofiskt system mena två saker: antingen det af verkligt filosofisk sanning, som från en viss tänkares ståndpunkt är insedt, eller också detta jämte det af osanning, som han ger ut för att vara filosofi.

Det vanligaste är det senare. Om man tager system i denna bemärkelse, blir *det* ett lägre system, som innehåller mindre af filosofisk sanning, och det ett högre system, som innehåller mera filosofisk sanning. Det lägre är lägre genom att ej uttala en sanning, som det högre uttalar. Emedan sålunda det lägre ej uttalar en viss sanning, men det högre gör det, kan det se ut som en kontradiktorisk motsats, hvilket det i själfva verket icke är, ty en kontradiktorisk motsats kan blott äga rum mellan två, och då skulle det blott finnas två system.

B. Den historiska fortgången

bestämmes af psykologiska och historiska grunder, icke af logiska. Ty om jag sade, att den berodde på logiska grunder, skulle jag tänka mig 1) att på en viss filosofisk ståndpunkt de särskilda filosofiska begreppen i en viss ordning begripas ur hvarandra. Detta är sant, men därjämte 2) skulle jag antaga, att hvarje filosofiskt system skulle företrädesvis representera *ett* ibland de ifrågavarande begreppen, och 3) skulle jag tänka mig, att den historiska utvecklingens ordning mellan de filosofiska systemen skulle följa samma ordning som de ofvan nämnda begreppen. De tvenne sista mom. äro således falska.

1. *Den historiska fortgången bestämmes af historiska grunder;* ty de närmaste framstegen bero dels på hvad som förut inom filosofien själf är undangjordt, dels på hvad som förut är undangjordt inom den föregående och samtida bildningen i det hela. Ty i filosofien uppväxa nya problem på grund däraf, att hon står i det allra närmaste sammanhang med den mänskliga kulturen i det hela.

2. *Vidare beror den historiska fortgången på psykologiska*

grunder; nämligen 1) på den tänkande filosofens egen begåfning; 2) på hans sammanhang med nationen, släktet och rasen och 3) på hans sätt att använda sin frihet i begåfningen.

Den historiska fortgången består i progress, kulmen och regress. Hvarje afdelning af den filosofiska utvecklingen är nämligen genomträngd af företrädesvis en hufvudtanke. Inom hvarje afdelning äger också kulmination rum, när denna princip, denna filosofiska hufvudtanke är klarast fattad och bäst tillämpad. Före kulminationen går den tid, då denna tanke ej hunnit till full klarhet och ej kunnat riktigt tillämpas. Efter kulminationen blir denna tankes användning grumlad, och detta beror därpå, att principen för hvarje period är en allt för inskränkt och abstrakt princip, för att man ur den skulle kunna förklara allt, som behöfde förklaras inom filosofien. Genom den ökade erfarenheten växer materialet af det, som skall förklaras, och då kommer en tid, då man försöker att ur den använda principen förklara hvad som ej låter sig ur den samma förklaras. Detta är att göra våld på principen, och däraf uppstår *regressen.* Sammanfattning: Således räcker *progressen* så länge som hufvudtanken klarnar, *kulminationen* inträder, när den filosofiska hufvudtanken är fattad. Under tiden har erfarenheten skjutit fram nytt material, nu skall det förklaras af hufvudtanken, som ej duger därtill. Detta är ett ovetenskapligt sätt, ty principen får därigenom en användning, som ej är ägnad för densamma. Då uppstår *regressen.*

Nu måste man se sig om efter en ny princip, och när man fått sikte på en sådan, börjar en ny period, som fortgår på nyss beskrifna sätt. Så växla perioderna oupphörligen.

II. Filosofiens historiska hufvudformer.

A. Principiela indelningar däraf:

Indelningsgrund: a) uppfattning af substantiel verklighet och sann kunskap: bägge på samma gång: 1. realism och 2. idealism.

Substantiel verklighet är det, som äger själfbestånd. Dess motsats, accidentel verklighet, är bihang till något annat. Ex. *Saken* är substantiel, *egenskapen* accidentel. *Kunskapen är alltid ett förhållande mellan subjektet,* som har kunskapen, *och objektet.* Olikhet i uppfattningen af det substantiela medför olikhet i kun-

skap. Med afseende på uppfattningen af det substantiela finnas nu två olika åsikter.

Realismen fattar det substantiela såsom *kroppsligt; idealismen* fattar detsamma såsom *andligt.* Hyllar jag nu realismens nedskrifna åsikt, måste jag fatta kunskapen såsom förhållandet mellan subjektet och ett yttre; idealismen åter måste fatta kunskapen såsom förhållandet mellan subjektet och ett inre. Alltså:

Realism är den åsikt, som fattar det substantiela såsom kroppsligt och kunskapen såsom förhållandet mellan subjektet och ett yttre.

Idealism är den åsikt, som omfattar det substantiela såsom andligt och kunskapen såsom förhållandet mellan subjektet och ett inre.

Indelningsgrund: b) uppfattning af absolut verklighet och af filosofi: 1. empirism och 2. rationalism. Om jag fattar det absoluta olika, måste jag ock fatta filosofien olika.

Empirism är den åsikt, som fattar det absoluta såsom sinnligt.

Rationalism är den åsikt, som fattar det absoluta såsom osinnligt.

Till det *sinnliga* räknas 1) *det för sinnena gifna,* det kroppsliga, 2) *äfven sådant, som har väsentligt sammanhang med det för sinnena gifna.* Sådant är först ur sinnena abstraherade former, tid, rum, etc., samt allt det hos en person, som har det nyssnämnda till innehåll. *Det osinnliga däremot* är upphöjdt öfver tidens och rummets medelbara eller omedelbara inskränkning. Empirist är jag, om jag skall karakterisera det absoluta och lånar bestämningar ur den sinnliga världen. Har jag nu fattat det absoluta såsom sinnligt, måstejag äfven åt filosofien ge ett sinnligt innehåll och likaså åt hvarje annan vetenskap, då sålunda skillnaden mellan den empiristiska filosofiens och de andra vetenskapernas innehåll ej blir någon åtskillnad, utan en skillnad till formen, ej reel, utan formel skillnad. Då nu öfriga vetenskaper tagit hvar sitt stycke af verkligheten till objekt, så återstår ej något enskildt, utan filosofien måste taga det gemensamma till objekt. Så är däremot ej förhållandet vid rationalismen: Rationalist är jag, om jag för att karakterisera det absoluta, lånar bestämningar ur den osinnliga världen. Då sålunda rationalismen fattat det absoluta osinnligt, har den en särskild värld att upplåta åt filosofien. Således blir skillnaden

mellan den rationalistiska filosofien och öfriga vetenskaper ej blott formel, utan äfven reel.

1. *Empirism* är den åsikt, enligt hvilken det absoluta är sinnligt och filosofien blott formelt skild från andra vetenskaper.

2. *Rationalism* är den åsikt, enligt hvilken det absoluta är osinnligt och filosofien äfven till arten reelt skild från andra vetenskaper.

Genom sammanställning af dessa två med *realism* och *idealism* fås realistisk och idealistisk empirism, realistisk och idealistisk rationalism.

B. Formela indelningar af filosofiens hufvudformer.

Indelningsgrund: a) *sättet att fatta den sanna kunskapens form.*

Frågan är, hvilken form kunskapen har, då den har sin *bästa*. Tre former valbara: *känsla*, *åskådning* (ordet föreställning innefattar för mycket) och *begrepp*.

Sensualism och intellektualism.

Sensualism är den åsikt, enligt hvilken den sanna kunskapens form är känsla eller åskådning.

Intellektualism är den åsikt, enligt hvilken den sanna kunskapens form är begrepp.

Nu hafva sensualismen och intellektualismen gjort sig gällande såsom möjliga modifikationer inom empirismen och rationalismen: Således:

Sensualistisk empirism är lägre empirism: den åsikt, hvilken såsom empirismen anser det absoluta vara sinnligt och hvilken såsom sensualismen anser, att den högsta form för detta absolutas uppfattning är känslan och åskådningen.

Intellektualistisk empirism, högre empirism, är den åsikt, hvilken såsom *empirismen* anser det absoluta vara sinnligt, och hvilken såsom intellektualismen anser, att den högsta form för detta absolutas uppfattning är begreppet.

Enligt den sensualistiska empirismen är det absoluta ett konkret sinnligt föremål, ty blott sådana föremål kunna fattas af känslan och åskådningen. Enligt den intellektualistiska empirismen är det absoluta det abstrakt sinnliga, d. v. s. den i begrepp uttryckbara sidan af det sinnliga.

Motsatsen mellan dessa båda riktningar sensualism och intellektualism gör sig gällande äfven på rationalismens område. Där blir en skillnad, allt efter som man stannar vid blotta känslan eller vid åskådningen såsom form för detta absolutas uppfattning.

Mysticism är den åsikt, som anser den omedelbara känslan såsom högsta form för uppfattningen af det absoluta.

Teosofi är den åsikt, som ej stannar vid blotta känslan, men vill, att i åskådningen äfven skall ingå det absoluta. Men då blott sinnliga ting kunna åskådas, vill detta sålunda säga, att teosofien kräfver det absolutas närvaro i de sinnliga tingen. Teosofien inlägger sålunda i naturtingen jämte den sinnliga betydelsen äfven en öfvernaturlig.

En annan formel indelning afser icke längre, huruvida en särskild filosofi säger, att den eller den formen är den rätta, utan tager hänsyn till den form, som filosofien i fråga verkligen använder.

Då uppstår följande *indelningsgrund:* b) *Systemets egen formela giltighet:* dogmatism och dialektik.

Dogmatism är den åsikt, som utgår från obevisade eller till sin giltighet ej rättfärdigade förutsättningar.

Dialektisk filosofi är den åsikt, som genom analys vindicerar giltigheten af sin princip och begreppsmässigt därur härleder sina satser.

Vidare *indelningar:* dels äro de sådana, som få till dividendum mer än filosofien; dels sådana, som få till dividendum mindre än filosofien.

Enligt den förra blifva filosofiens hufvudformer antingen den objektiva eller *naturalistiska*, eller ock den subjektiva eller *supranaturalistiska*. Men ej blott filosofien framträder såsom subjektiv och objektiv, utan äfven den mer omfattande världsåskådningen. Enligt denna indelningsgrund får man sålunda antingen objektiv eller naturalistisk världsåskådning; *den, hvilken såsom natur eller i analogi därmed fattar allt,* eller subjektiv eller supranaturalistisk världsåskådning, *den, hvilken öfver naturen och såsom af den oberoende sätter subjektet.*

Vid den senare indelningsgrunden indelas hufvudformerna i afseende på det filosofiska vetandets möjlighet sålunda:

a) *Skepticism* är den åsikt, som nekar möjligheten af filosofi.

Ibland menar man med skepticism den åsikt, som nekar *allt vetandes* möjlighet.

b) *Dogmatism* i vidsträcktaste bemärkelse är den åsikt, som anser filosofien möjlig.

Vidare indelas hufvudformerna i afseende på sättet att fatta det absoluta i dess förhållande till det relativa:

a) *Ateism* är den åsikt, som fattar det absoluta antingen såsom en del af det relativa eller såsom summan af alla relativa ting.

b) *Panteism* är den åsikt, som fattar det absoluta såsom den abstrakta enheten i förhållande till det relativa såsom den konkreta mångfalden.

c) *Teism* är den åsikt, som fattar det absoluta såsom ett konkret och självständigt väsen: Gud.

Härjämte må observeras:

Dualism är den åsikt, som inom vetenskapen stannar vid en tvåhet utan enhet.

Materialism i inskränkt bemärkelse är den åsikt, som såsom det enda väsentligt varande betraktar materien.

Subjektiv idealism är den åsikt, som antar det mänskliga subjektet såsom det enda väsentligt varande.

Spiritualism är den åsikt, som väl sätter subjektet, personen, såsom väsentligt varande, men därvid ej fattar medvetandet och friheten såsom det substantiela, utan såsom de första egenskaperna hos en substans.

I afseende på *läran om friheten* delas hufvudformerna i a) *determinism* i vidsträckt bemärkelse, och b) *indeterminism*.

Determinism i vidsträckt bemärkelse är den åsikt, som nekar friheten hos viljan. Den är dels α) *fatalism*, som säger: viljan är bunden af en yttre nödvändighet, dels β) *determinism* i inskränkt bemärkelse, som säger: viljan är bunden af en inre nödvändighet. Denna åsikt resonerar: hvar och en beslutar sig för det, som han på sin nuvarande ståndpunkt anser för det bästa: så Sokrates, Platon.

b) *Indeterminism* är den åsikt, som jakar viljans frihet. Kunskapen kan dock i någon mån bestämma dess riktning.

I afseende på *sättet att bestämma det högsta goda* delas hufvudformerna i: a) *evdaimonism* i vidsträckt bemärkelse; samt b) *praktisk rationalism*.

Evdaimonism i vidsträckt bemärkelse är praktisk empirism, den åsikt, som fattar det högsta goda såsom något sinnligt; dels α) evdaimonism i inskränkt bemärkelse: hädonism, njutningslära, lägre praktisk empirism, som fattar det goda såsom det sinnliga välbefinnandet, i konkret sinnlig bemärkelse, dels β) praktisk intellektualism, klokhetslära, högre praktisk empirism, som fattar det goda såsom det nyttiga i abstrakt sinnlig bemärkelse.

b) *Praktisk rationalism* är den åsikt, som ej fattar det högsta goda såsom något sinnligt. Då man hyllar denna åsikt, kan man antingen göra, såsom α) negativ praktisk rationalism: förneka det sinnliga, utan att sätta något annat i stället, hvarigenom det goda blir negerandet af det sinnliga, eller ock, såsom β) positiv praktisk rationalism: vara medveten om en osinnlig värld att sträcka sig till, hvarigenom det goda blir något öfvernaturligt. Det sinnliga är då ej det goda, men kan vara medel för det godas förvärfvande.

III. Öfversikt af filosofiens hufvudperioder.

Hufvudperioderna inom den filosofiska utvecklingen komma att sammanfalla med dem inom den religiösa, emedan filosofien och religionen hafva samma objekt, det absoluta, gudomliga. Där är dem emellan blott en skillnad i formen, vetenskapligheten.

A. Den *förkristna* perioden är jämförelsevis naturalistisk, utgående från den förutsättningen, att det högsta är något opersonligt.

B. Den *kristna* perioden är jämförelsevis supranaturalistisk, utgående från den förutsättningen, att det högsta är något personligt.

Inom den förkristna perioden urskiljas:

I. *Den orientaliska.*
II. *Den grekiska.*
III. *Den grekisk-orientaliska.*

Inom den kristna perioden urskiljas:

I. *Medeltidens.*
II. *Den nyare tidens.*

FÖRSTA AFDELNINGEN.

Den förkristna bildningen.

I. De orientaliska religionsåsikterna.

A. Den religiösa ståndpunkten.

1. I formelt hänseende.

Den orientaliska bildningen höjer sig aldrig till en strängt vetenskaplig behandling af innehållet, utan stannar vid en systematisering af de teoretiska och praktiska *religionslärorna*. Den blir sålunda *troslärор*, hvilkas giltighet ej bevisas, men hvilka ordnas till ett sammanhängande helt. Från vetenskaplig ståndpunkt blir sålunda den orientaliska bildningen dogmatism.

2. I reelt hänseende.

a) *I afseende på uppfattningen af det gudomliga självt.* Ståndpunkten är här rent naturalistisk. Naturalistisk: att det gudomliga fattas såsom i grunden opersonligt, hvilket dock ej vill säga, att det ej förekommer personligheter i de hedniska myterna, men om man hos en sådan mytisk personlighet vill taga reda på det rent gudomliga, befinnes detta vara det opersonliga.

Det, att ståndpunkten här är rent naturalistisk, sätter den i motsats mot den vesterländska naturalismen, som kallas antropomorfistisk. Skillnaden mellan de tvenne är den, att de naturbestämningar, som af den rena naturalismen upphöjas till gudomlig värdighet, äro sådana, som falla nedanför gränsen af det mänskliga; i den antropomorfistiska är förhållandet motsatt.

b) *I afseende på förhållandet mellan det absoluta och relativa.* Ståndpunkten blir här sträng panteism. I samma mån som den österländska världsåskådningen antager en spekulativ karakter, i samma mån blir panteismen klarare, och blir sträng panteism därför, att all mångfald, all specifik bestämdhet kommer att falla

inom gränserna af det relativa och sålunda blir det gudomliga motsatt.

c) *I afseende på den antropologiska frågan* blir ståndpunkten den, att människan fattas såsom ett naturting.

d) *I afseende på människans praktiska förhållande, praktiska lif* blir ståndpunkten den, att detta blir uttryck af naturtillstånd. Ty då människan är ett naturting, blir också hennes praktiska lif uttryck af naturen.

B. Det historiska förloppet.

Här visa sig 1) de ostasiatiska religionslärorna och 2) de västasiatiska religionslärorna.

1) *I de ostasiatiska religionslärorna gör sig gällande en blott kvantitativ uppfattning af det absoluta* i motsats mot en kvalitativ, hvartill en början gör sig gällande hos de västasiatiska. Blott kvantitativ är synpunkten så länge, som det absolutas absoluthet blott ligger i dess omfattning eller allnärvaro, utan att man reflekterar så mycket öfver sättet, på hvilket det absoluta är närvarande i de ting, som ur detsamma skola förklaras. Står jag på hednisk ståndpunkt och skall söka det gudomliga inom det opersonliga, naturen, så måste det först falla mig in, att söka det gudomliga inom något enskildt naturting, nämligen i ett sådant, som i något afseende framstår såsom något väldigt. Denna religiösa ståndpunkt är

a) *Fetischismen.*

b) *Schamanismen* åter blir i något afseende ett framsteg, ty den fordrar ej, att det gudomliga skall vara åtkomligt för sinnena; gudomen blir sålunda här åtminstone i något afseende andlig.

c) *Den kinesiska religionen* får fram sitt gudomliga innehåll på det sätt, att den sammanslår till ett helt allt, hvad som finnes i himmel och på jord, framter sålunda en afgjord sträfvan efter enhet. Men inom denna finns en motsättning mellan en aktiv och en passiv princip, den aktiva representerad af himmelen: den passiva af jorden.

d) *Bramaismen* söker den allnärvarande enheten på det sätt, att man tager det gemensamma, bortabstraherar det från summan af tingen och sätter såsom det gudomliga den allting genomgående kraften — en panteistisk åsikt. Naturkraften yttrar sig på trenne

hufvudsätt: 1) såsom frambringande: Brama; 2) såsom uppehållande: Vishnu; 3) såsom förstörande: Shiva. Nu dref bramaismen denna specifikation så långt, att panteismen blef polyteism. Emot detta panteismens urartande uppträdde såsom reaktion *Buddaismen*, som dref riktningen på den abstrakta enheten till sin spets, ja, till ren motsägelse och påstod, att det riktigt gudomliga är det, som ej alls är något enskildt, det så allmänna, att det ej kan karakteriseras. Den slutade med att förklara, att det sant varande är det *icke varande*, så att människan såsom högsta mål måste arbeta på sin personliga individualitets upplösning.

2) *I de västasiatiska religionslärorna gör sig gällande en kvalitativ uppfattning af det absoluta*, d. v. s. det blir här af vikt för uppfattningen af det gudomliga, på hvilket sätt det uppenbarar sig. Härmed följer en skarpare motsättning mellan godt och ondt, detta goda och onda fattadt på naturvis. Denna motsättning frambringar

a) *den persiska dualismen*, hvilken antager tvenne principer, en god (= den naturlifvet befordrande, Ormuzd) och en ond (= den naturlifshämmande, Ahriman). Det godas makt, Ormuzd, blir identisk med ljuset, i synnerhet solen, som mest befordrar lifvet, och det ondas makt, Ahriman, identisk med mörkret. Ormuzd och Ahriman härska öfver hvar sitt rike, det förra bestående af goda väsenden, det senare af onda. Det ondas rike, som är senare tillkommet, skall dock slutligen besegras af det godas. I denna religionsriktning sättes sålunda en naturkraft såsom det gudomliga. De öfriga religionslärorna innebära en fortgång till att fatta det gudomliga såsom ett enskildt ting, sålunda i formel bemärkelse ett tillbakaskridande till en lägre ståndpunkt. På samma gång fasthålles dock, att detta enskilda skall vara uppfattningen af något bättre, fullkomligare inom naturen, såsom den stränga regelbundenheten däri, hvilken föranleder

b) *arabernas och kaldeernas stjärndyrkan* = Sabeism. Man fäste sig äfven vid könsmotsatsen, som framkallar lifvet, och så blef äfven alstringskraften föremål för dyrkan.

c) *Den egyptiska religionen* är en förening af stjärn- och djurdyrkan, men karakteriseras äfven därigenom, att den framhåller förgängelsen, döden, såsom ett moment i naturens egen utvecklingsprocess. Genom sin medvetenhet om, att naturlifvet kan ge-

nomgå döden, är *denna riktning den* **första**, *som har något begrepp om själens odödlighet.*

C. Den judiska monoteismen.

Till principen en personlighetens religion, sålunda supranaturalistisk, men i utförandet naturalistisk.

α) Dess supranaturalism visar sig

1) *i uppfattningen af det gudomliga*, i det den anser, att Gud är till själfva sin gudomliga varelse en medveten och viljande person;

2) *i uppfattningen af förhållandet mellan Gud och världen*, där Gud visar sig såsom världens skapare, sålunda såsom ett själfständigt och af världen oberoende ting;

3) *däruti*, att människan fattas såsom Guds beläte. Detta är människan genom sin person hvaraf följer, att äfven Gud måste äga personlighet:

4) *däruti*, att människan ställes i ett fritt lydnadsförhållande till Gud såsom den befallande.

β) Dess naturalism i utförandet visar sig

1) *i uppfattningen af Gud*, då han skildras med från naturen lånade bestämningar;

2) *i afseende på människan* däruti, *att odödlighetsmedvetandet är svagt* = att judendomen tänkte sig odödligheten såsom ett jordelifvet liknande lif, såsom en skuggbild af detta;

3) *däruti*, att där finnes en svaghet i att urskilja blott naturliga bestämningar från dem af religiös betydelse. Så t. ex. fattas härstammandet från Abraham, som blott har en naturlig betydelse, i religiös betydelse;

4) *i afseende på det praktiska* däruti, att den allt för svagt skiljer mellan verkligt religiösa bud och blott tillfälliga sådana, hvilkas giltighet måste gå om intet, när den högre fulländningen, kristendomen, framträdde.

II. Den grekiska religiöst-filosofiska bildningen.

A. Allmän ståndpunkt och karakter.

1. *I formelt hänseende.*

Först denna bildning höjer sig till sträng vetenskaplighet, självständig spekulation.

2. *I reelt hänseende.*

α) *I uppfattningen af det gudomliga* är ståndpunkten väl naturalistisk, men äfven antropologisk. Sålunda i enlighet med naturalismen: det gudomliga är ej personligt, men de naturbestämningar, af hvilka det gudomliga är en personifikation, äro ej hämtade från det, som ligger nedanför den mänskliga gränsen, utan från den mänskliga naturen. De opersonliga föremål, som här upphöjas till gudomlig värdighet, äro mänskliga fullkomligheter, företrädesvis sådana, som uttrycka begreppsmässighet. Där sådan finnes, måste begrepp finnas, och begrepp finnes blott hos en person. I nedskrifna förhållande går den grekiska bildningen ibland så långt, att själfva begreppet upphöjes till gudom: "Det gudomliga är — idén." Platon.

β) *I afseende på förhållandet mellan det absoluta och det relativa* är ståndpunkten väsentligen panteistisk. Här finnes en tendens till att fatta det gudomliga väsendet såsom en abstrakt enhet; till och med där man bevisar, att det gudomliga ej får vara abstrakt, visar sig panteism. Man vill frigöra det gudomliga från dess abstrakthet; kan dock ej tillförsäkra det konkrethet.

En skillnad mellan den österländska och grekiska panteismen är den, att i den österländska finnes en motsats mellan all mångfald å ena sidan och enheten å den andra, så att ingen mångfald får plats inom gudomen; den grekiska däremot är ej fiendtlig mot all mångfald, ty när den sätter harmonien såsom det gudomliga, måste den hafva en mångfald, ty utan mångfald kan ej finnas harmoni. Här visar sig en önskan att finna den mångfald, som verkligen duger att sätta såsom innehåll i den gudomliga enheten, men den har ej kunnat finnas, ty man har ännu ej fått sikte på personlighetens värld.

γ) *I afseende på människan* är att märka, att hon kommer i ett

positivt, ej negativt förhållande till gudomen, ty det gudomliga är lånadt från det mänskliga området, *det gudomliga är en afspegling af det mänskliga.*

δ) *I praktiskt afseende* är att märka, att människans högsta mål blir humanitet: en harmonisk anordning af de naturliga krafterna.

B. Den grekiska bildningens historiska förlopp.

1. ***Såsom religionslära*** uppträder den grekiska bildningen i trenne former: α) Såsom *symbolisk naturreligion*, den pelasgiska perioden; β) såsom *antropomorfistisk polyteism*, den helleniska bildningen; γ) såsom *mysterier.*

α) I den symboliska naturreligionen, den pelasgiska perioden, har ännu ej blifvit bragt till medvetande, att det gudomliga skall vara något annat än naturkrafter, som äro ställda i vänligt förhållande till människorna. Här ter sig dock en aning om människans, personens, betydelse.

β) I den antropomorfistiska polyteismen, den helleniska bildningen, har det antropologiska elementet afgjordt trädt fram. Här är det mänskliga fullkomligheter, såsom mänsklig *tapperhet, vishet, skönhet, kyskhet* etc., som individualiseras och personifieras — och så uppstå för det religiösa medvetandet de olympiska gudarne. Detta framträdande af det antropologiska drar med sig ett polyteistiskt element. Ty det, för hvilket en högsta enhet, i fall den funnes, skulle sökas, skulle vara mänskliga fullkomligheter. Nu måste den dugliga enhet, hos hvilken dessa fullkomligheter kunna enas, just vara personen själf. Således skulle det hafva blifvit personen, som satts till den högsta enheten. Men det är just utmärkande för naturalismen, att personen ej kan sättas såsom gudom; — då återstår att låta hvarje enhet stå för sig, och sålunda många gudar: polyteism. Men om man vill hafva någon enhet, så kan sålunda detta ej blifva en person, utan man får taga den inom naturen. Ödet är nu den enhet inom naturen, som liknar begreppsmässigheten inom den personliga världen, ty bägge hafva de nödvändigheten såsom karakter.

γ) Den polyteism, som det antropologiska elementet här hade fört med sig, ville man komma ifrån, och för att söka enheten, gick man nu tillbaka till naturen, men nu sökte man enheten för att

med denna enhet kunna tillfredsställa det religiösa behofvet, och för att människan skulle med den kunna komma i närmare förening. Med det abstrakta ödet kunde man ej nöjas; inom det konkreta sökte man enheten och fann den i själfva naturlifvet, som sålunda nu blef enheten för allt; med detta skulle människan närmare förenas. Denna förening ville *mysterierna* genomföra. De gingo hemlighetsfullt till väga härvid; *detta en följd däraf, att deras uppgift ej kunde lösas under formen af en klar tanke.* Mysterierna sökte sålunda inom naturen återfinna enheten med det gudomliga såsom ett. Den grekiska bildningen uppträder:

2. Såsom självständig filosofi, strängt vetenskaplig.

3. Såsom reproduktivt filosoferande, som kan kallas osjälfständig, emedan den upptager element från de föregående yttringarna.

C. Anledningarna till den grekiska filosofiens utveckling.

Utom de allmänna förutsättningarna och villkoren:

Positive: den grekiska nationens sunda, klara och praktiska förstånd.

Negative: friheten från hvarje dogmatisk religionslära och härskande prästerlig makt.

1) De teogoniska, formelt- eller historiskt-vetenskapliga systematiseringarna af religionsläran;

2) den började praktiska reflexionen och förståndsutvecklingen: lagstiftning, de 7 vise o. s. v.;

3) de framträdande fordringarna, hos de lyriska poeterna, af större *enhet* i och mera sedlig uppfattning vid den antropomorfistiska religionen: Zevs såsom sedlig föresyn. (Ribbing).

Den grekiska filosofiens första period.

1. *Allmän karakter:* α) Oreflekterad, ren realism. Realism är förut definierad. Med att den är oreflekterad menas, att ståndpunkten är dogmatisk; man tager för gifvet, att det substantiela skall vara kroppsligt. Den är också β) naturfilosofi, ty undersökningens objekt är för det mesta natur, och är det något annat, så behandlas det i analogi med naturen.

2. *Dess problem* äro det teologiska och det kosmologiska. Man frågar: hur skola tingen förklaras ur det absoluta, och hur skall det absoluta vara beskaffadt för att kunna vara alltings

grund? Frågan, hvad det absoluta är i och för sig, förekommer här ej så mycket; möjligen i eleatismen.

3. *Indelning eller s. k. skolor:*

a. *Jonismen*, lägre empirism.

b. *Pytagoreismen:* högre empirism.

c. *Eleatismen:* negativ, teoretisk, rationalism.

d. *Sofistiken:* skepticism.

A. Jonismen.

a. Allmän karakteristik.

1) *Formelt:* Den innebär en öfvergång från en ovetenskaplig världsförklaring till verklig filosofi; från en mystisk ståndpunkt till en verkligt spekulativ. Öfvergången betecknas därigenom, att man ej allenast, som förut, letar efter något, hvilket kunde sättas såsom yttersta grund för allt, utan efter en grund, mellan hvilken och det, som därur skall förklaras, må kunna uppvisas ett begreppsmässigt sammanhang. Försöket att tillgodose denna fordran betecknar öfvergången från myt till filosofi.

2) *Reelt:* Ståndpunkten i detta afseende karakteriseras därigenom,

α) att det filosofiska problemet fått följande form: *Hvad är alltings grundämne, och hur har allting ur det ämnet uppkommit?* Genom att gifva det filosofiska spörsmålet denna lydelse har man tagit två saker för gifna, nämligen 1) att den yttersta grunden skall vara materia, sålunda materialistisk åsikt, 2) att sammanhanget mellan det absoluta och det, som därur skall förklaras, är ett tidssammanhang; det förra en realistisk, det senare en empirisk, obevisad förutsättning;

β) att denna riktning innebär en öfvergång från panteism till ateism, är ett sväfvande mellan panteism och ateism. Den är panteism, i fall man hufvudsakligen tänker på formen, ateism, om man fäster sig vid substansen.

3) *Vetenskapliga riktningar:* a) *Dynamisk fysik* och b) *mekanisk fysik.* Dessa skiljas på tvenne sätt: 1) genom att den dynamiska omedelbart förbinder urämnet och lifvet, under det att den mekaniska nekar denna förbindelse, sökande källan till lifsyttringarna inom något annat än den blotta materien; 2) genom att

den dynamiska riktningen antager, men den mekaniska nekar kvalitativ uppkomst.

b. Representanter af den dynamiska riktningen.

I. *Thales* från Milet, född 640, en bland de 7 vise, astronom.

a) Alltings grundämne är *vatten.*

Obs. Enligt Aristoteles' förmodan, emedan allt ur det fuktiga hämtar sin näring.

b) Af vatten äro alla ting πάθη, modifikationer.

Dessa svar, a) och b), uppställer han på jonismens problem; den dynamiska grundtanken uttalar han så:

c) allting är fullt af dämoner = rörelsekrafter äro närvarande i allting.

II. *Anaximenes* från Milet, lefde på 500-talet, var lärjunge till Anaximander, som själf var Tales' lärjunge.

a) Alltings grundämne är *luften.* Han gifver ock luften karakteren oändlighet.

b) Ur denna princip, luften, uppkomma alla kvalitativt bestämda ting genom förtätning och förtunning.

III. *Heraklit* från Efesus, omkr. 500, föraktade mångvetandet och sin fädernestads demokratiska författningar. Hans skrifter äro mycket dunkla.

Observationer: πάντα ῥεῖ = allting flyter, rör sig, är stadt i förändring. Identifierar förändring och rumförändring. När man letade efter principen, måste man i synnerhet såsom oumbärlig karakter hos densamma fastställa dess allnärvaro. Heraklit sätter *rörelsen* såsom alltings princip, dock ej rörelsen in abstracto, utan principen skulle vara det rörligaste af alla föremål. Detta föremål trodde han sig finna i *elden.*

a) Principen är en i ständig rörelse varande eld. Eldens rörelse fattas på tvenne sätt:

1. såsom rumförändring: α) rörelse uppåt, β) rörelse nedåt;

2. såsom växling i tillstånd hos elden själf: α) eldens tändande, β) eldens slocknande.

Dessa två par äro så med hvarandra förbundna, att eldens tändande är rörelse nedåt. Detta hvad angår alltings grundämne; återstår världsförklaringen (= svaret på frågan: huru kunna de enskilda tingen finnas?).

b) Rörelsen uppåt och rörelsen nedåt tänkas närvarande alltid

och allestädes, liksom elden själf; dessa tvenne rörelser mötas i oändligt många punkter i världsrymden, och där de mötas, uppstår ett skenbart stillastående. Hvarje individuel varelse är nu en sådan punkt, där riktningarna möta hvarandra, där det skenbara stillaståendet äger rum. Likasom hvarje varelses tillvaro sålunda förklaras af rörelsen uppåt och nedåt, så kan ock hvarje varelse sägas vara produkten af eldens tändande och slocknande. Lika väl som om öfriga varelser, gäller detta äfven om människan. I henne märkes ock kampen mellan de två riktningarna: själen = öfvervägande rörelse uppåt; kroppen = den öfvervägande rörelsen nedåt.

IV. *Diogenes* från Apollonia, på 400-talet.

Principen är *luft* med lif och förnuft.

Obs. Diogenes har bevisat, att principen måste vara *en*. Ty annars kan ej öfvergången från ett till ett annat förklaras.

c. Representanter af den mekaniska riktningen.

I. *Anaximander*, från Milet, f. 610, † 547.

Karakteriserar grundämnet såsom 1) ursprungligt, 2) oändligt, gränslöst, 3) lefvande.

Hvad är det då, som har dessa karakterer? Aristoteles säger, att Anaximander sagt:

a) Alltings grundämne är μῖγμα τῶν πάντων = en blandning af allt, d. v. s. i denna ursprungliga blandning skulle finnas alla sinnliga kvaliteter, bestämningar, ehuru outvecklade, potentialiter, där skulle finnas slumrande anlag åt alla håll.

b) Världsbildningen består däruti, att dessa slumrande anlag utvecklades i motsats mot hvarandra och sedermera med hvarandra ingingo föreningar efter frändskap, hvarur skulle uppstå oändliga världsbildningar.

II. *Anaxagoras* från Klazomene i Mindre Asien, född omkring 500; flyttade till Atén, anklagades för ateism, dog i Lampsakus 427.

Hos honom märkes den grundsats, som sagts vara utmärkande för den mekaniska riktningen. Det finns ej någon kvalitativ uppkomst och förgängelse, utan blott nya anordningar af det i urämnet befintliga. Anaxagoras gillar detta förnekande af kvalitativ uppkomst, men antager dock den kvalitativa mångfalden, hvarigenom han ock tvingas att antaga, att i urämnet måste åter-

finnas alla kvaliteter, som nu finnas i världen, ty för närvarande finnas många kvaliteter, och han förnekar, att sådana kunna *uppkomma*.

Anaxagoras är *realist* och *materialist* och antager, att i urämnet fanns en ofantlig mängd af oändligt små kroppar, dem han kallar σπέρματα = frön, men som sedermera kallades ὁμοιομερῆ. Hvarje homojomär är en mycket liten kropp, en atom, och har en bestämd sinnlig kvalitet, ehuru det finns många homojomärer af samma slag. Anaxagoras vill nämligen göra gällande, att hvarje sinnlig kvalitet finnes i hvarje enskildt ting. Dessa homojomärer voro nu närvarande i den ursprungliga blandningen, och realprincipen, urämnet blir således: *en på alla punkter lika beskaffad massa af små kroppar, hvar och en försedd med sin kvalitet.* Dettta är enligt Anaxagoras världens realprincip, ur hvilken världen förklaras i anseende till dess substans.

Det finnes äfven en formalprincip, ur hvilken världen förklaras i ansende till dess form. Den beskaffenhet hos världen, med afseende på dess form, som Anaxagoras fäste sig vid, var dess ändamålsenlighet. Formalprincipen måste nu vara sådan, att man ur den kunde begripa världens ändamålsenlighet. Nu ansåg Anaxagoras, att ändamålsenlighet liksom begreppsmässighet måste hafva sin grund i förnuftet.

Alltings formalprincip är sålunda förnuftet. Men vid beskrifning af förnuftet blir A. materialistisk i sin åskådning, i det han därvid förklarar förnuftet vara det finaste och renaste af allt: sålunda materia. Beskrifvande förnuftets verksamhet, säger han vidare: förnuftet sitter i midten af massan af homojomärer, åstadkommande en åt alla håll sig fortplantande hvirfvelrörelse: sålunda en rent mekanisk verksamhet. Då sålunda Anaxagoras har tvenne principer, en realprincip och en formalprincip, kan han med skäl förebrås för dualism.

III. *Empedokles* från Agrigent på Sicilien, omkring 450, politisk, demokratisk ledare; läkare, profet och trollkarl.

Han har liksom Anaxagoras den grundsatsen, att kvalitativ uppkomst ej finnes, utan endast en olika anordning af de förut varande kvalitativa bestämningarna. Liksom A. måste därför E. i principen införa den kvalitativa mångfald, som han erkänner förefinnas i världen. Skillnad: Anaxagoras antager en obegränsad

mångfald af kvalitativa bestämningar, under det att Empedokles låter allt i världen reduceras till fyra principer, de fyra elementen: luft, vatten, jord, eld. Dessa element voro ursprungligen förenade till ett harmoniskt helt. Föreningsbandet: kärleken, φιλία, hvarmed syftas på attraktionen i den fysiska världen. Föreningen hade form af en klotformig massa, σφαῖρος. Men blott därur skulle ej den nuvarande världen kunna förklaras, ty här finnas, utom harmoni, äfven disharmoni och strid. E. behöfver således en formalprincip, som ej blott skulle bestå af φιλία utan äfven af motsatsen, af något, som förklarade disharmonien. Denna andra formalprincip blef: νεῖκος, hatet, repulsionen i den fysiska världen. Sålunda är E:s formalprincip φιλία och νεῖκος i kamp med hvarandra = attraktionen och repulsionen. Sålunda är *formalprincipen enheten af* φιλία och νεῖκος.

Sedan de fyra elementen en tid varit förenade genom φιλία, tillstötte νεῖκος och åstadkom en upplösningsprocess, som gick så långt, att af σφαῖρος blef ett kaotiskt virrvarr. Men efter en tid gjorde φιλία åter sin makt gällande, sökande besegra νεῖκος och återförena allt till harmoni. Med detta φιλίας uppträdande mot νεῖκος börjar *världsbildningen.* Φιλία skall fortsätta sitt bemödande att åter bringa allt till harmoni. ända till dess σφαῖρος återinträder. Men då nu de enskilda tingen äro produkter af φιλίας och νεῖκος' strid med hvarandra, följer, att då φιλία fullständigt tillintetgjort νεῖκος, d. v. s. vid återinträdande af σφαῖρος, inträder ock en upplösning af de enskilda tingen. Men efter en tid uppträder ånyo νεῖκος, så strid och ny världsbildning etc. Sålunda komma att uppstå oändliga världar, aflösande hvarandra.

En åsikt, som gäller hos all panteism är, att det individuela är till på bekostnad af det absoluta. Äfven hos Empedokles finns detta panteistiska drag, i det att han hyllar en motsats mellan den absoluta enheten och den individuela mångfalden i världen.

Kunskapens uppkomst är ock föremål för en förklaring af Empedokles. Från tingen aflösa sig små *bilder*, som genom kroppen intränga i själen, som har i sig alla de fyra elementen jämte kärlek och hat. Lika känner nu själen med lika, d. v. s. jord känner den med jord, luft med luft, kärlek med kärlek etc. Kunskapsbildningen fattas sålunda såsom en rent *fysisk process.*

IV. *Atomisterna.* Åsikten representerades af Levkippos och Demokritos omkring 450.

De ha drifvit mekaniken till sin spets. Inom dynamiken sker detta hos Heraklit, ty då dynamiken företrädesvis betraktade världen såsom sig förändrande eller utvecklande, har naturligtvis den gått längst, som upphöjde själfva förändringen till princip: Heraklit. Mekaniken fäste sig mindre vid världens form än vid dess *substans.* Nu äro alla dessa filosofer realister; fattade sålunda det substantiela såsom kroppsligt, och naturligtvis går den längst i att på detta sätt söka det substantiela, hvilken är konsekventast i att identifiera substantialitet och kroppslighet. Nu har aldrig någon filosof i detta afseende varit mera konsekvent än *atomisterna;* ty dessa hafva sagt: det substantiela är kroppen själf. Då det kroppsliga är det, som utfyller ett rum så är *det substantiela = det fyllda rummet*, τὸ πληρές. Men med endast den tanken kan ej åstadkommas någon världsförklaring; ty omöjligt att få någon mångfald i världen begriplig, om ej mångfald blifvit införd i principen. Sålunda mångfald måste införas i principen, d. v. s. τὸ πληρές och mångfalden skola förenas till princip. Nu är mångfald = många enheter; enhet = en odelad kropp. Mångfald = många odelbara kroppar. Sålunda det fyllda rummet är fylldt med en mängd odelbara kroppar, atomer, hvarigenom fås *alltings princip = en mängd af atomer.* Men om alla dessa atomer vore lika, kunde ej olikheterna i världen förklaras.

Sålunda: atomerna äro olika. Men såsom realister erkänna ej atomisterna andra olikheter dem emellan än sådana, som bero på deras kroppslighet, d. v. s. kunna reduceras till rumbestämningar.

Olikheterna blifva sålunda:

1) atomerna hafva olika storlek (större och mindre);

2) atomerna äro olika begränsade (kantiga, runda etc.);

3) atomerna äro olika tunga.

På detta sätt mena atomisterna, att de fullkomligt hållit sig inom rumsbestämningen, ehuru i själfva verket genom mom. 3 *kraften* insmugglas i principen, ty af kraften beror tyngden. Mellan atommassor gifvas naturligtvis andra olikheter, men ej mellan enskilda atomer. Genom dessa antaganden tvingas dock atomisterna till en andra princip. Ty antaget, att det ej funnes något annat än det fyllda rummet och atomerna ej vore hvarandra olika

i andra afseenden än de anförda, så skulle hvarandra närliggande atomer flyta samman till en enda massa. Sålunda måste jämte det fyllda rummet postuleras en *andra princip*, *det tomma rummet*, *τὸ κενόν*, detta för att möjliggöra α) mångfald och β) rörelse. Sålunda, sitt intresse att få en princip, som så mycket som möjligt fattades såsom materia, tillgodosågo atomisterna genom att fastställa tvenne principer: 1) *den positiva*, *det fyllda rummet*, 2) *den negativa*, *det tomma rummet*. Ur dessa principer följer världsförklaringen af sig själf.

När nämligen atomer finnas i rummet, det vidare finnes tomrum och atomerna slutligen äro tunga, så falla de och detta lodrätt. Men emedan de äro olika tunga, hafva de ock olika hastighet, och de, som hafva en hastigare rörelse, upphinna dem, som falla långsammare, stöta dem på sned, och denna afvikelse tager form af hvirfvelrörelse. Genom denna hvirfvelrörelse komma atomerna att förbindas till konglomerationer af olika slag. Sålunda är den närvarande världen en produkt af atomernas hvirfvelrörelser. Hvarje enskildt ting i världen är också att betrakta såsom en konglomeration, sammangyttring af atomer. Olikheter mellan tingen kunna nu bli många, men hufvudolikheterna äro tvenne. Tingen äro:

1) *lefvande*, hvilka bestå af de lättaste, glattaste och rörligaste atomerna;

2) *döda*, hvilka bestå af de tyngre, gröfre och svårrörligare atomerna.

Så är ock människan en konglomeration af atomer: själen är sådana atomer, som finnas i lefvande ting, se 1), kroppen, sådana som citeras i 2).

Om kunskapens uppkomst säga atomisterna liksom Empedokles, att från tingen lösas små bilder, som genom kroppens porer intränga i själen, som fattar dem. Af kunskap äro två slag:

α) *σκοτίη*, den oäkta, sinneskunskap, som ej uppfattar atomerna och tomrummet;

β) *γνησίη*, den äkta, förståndskunskap, som uppfattar atomerna och tomrummet och sålunda är mäktig af filosofi.

Om *gudarne* säga atomisterna att de äro finare eldartade atommassor, som lefva i *μετακόσμια*.

B. Pytagoreismen.

Pytagoras lefde i början af 500-talet, var född på Samos, men flyttade till nedre Italien och dog 510 i Metapont.

Allmän karakteristik och läror.

Pytagoreismen har fäst sig vid en viss form i världen, som den vill hafva förklarad, nämligen harmonien i världen. Pytagoreerna säga: denna harmoni beror på att allting har sina bestämda mått. Men de voro ock matematici, särskildt aritmetici, hvarför de visste, att alla måttförhållanden i världen hade sitt abstrakta uttryck i tal och talförhållanden, och vidare, att talbestämdheten i världen erbjuder en strängt vetenskaplig behandling. Såsom matematici och såsom de där hade öppna ögon för harmoni, kommo de nu att anse talbestämdheten för den princip, ur hvilken allt skulle förklaras. Således:

a. *Världens princip är tal.*

Frågan är, om de velat fatta talet endast som formalprincip eller såsom realprincip, d. v. s. det, hvarur världen till sin substans skulle förklaras. Troligen ville de hafva det både som formal- och realprincip, så att ej blott världens form, utan äfven ämnet hvaraf den består, skulle låta sig reduceras till tal. De införde i denna princip två faktorer: 1) det udda och 2) det jämna. Jämte den aritmetiska ge de åt dessa faktorer en logisk betydelse, så att det udda = det begränsade, och det jämna = det gränslösa. Ty, tänkte de, när man vill tudela ett jämnt tal, gör detta därvid intet motstånd, hvilket däremot det udda gör, d. v. s. sätter en gräns för möjligheten af tudelning. Vidare: det begränsade = det bättre; det gränslösa = det sämre. Det bättre i världen förklaras sålunda ur det begränsade, det udda, och detta af följande skäl. Såsom greker tänkte de vid bedömandet af det bättre och sämre mest på harmoni. Denna beror på måttbestämning, och måttbestämningen på begränsning. Begränsning är oumbärlig för harmoni, och sålunda är det begränsade, det udda, det bättre.

b. *Världsförklaring ur principen.*

Pytagoreerna gå härvid från det abstrakta till det konkreta, det senare förklaras ur det förra. De begagna härvid analogi och konstruktion. I analogien ligger det, att om en likhet uppvisas mellan en abstrakt och en konkret sak, anses den andra vara förklarad,

bevisad ur den förra. I konstruktionen ligger det, att de insköto likheter, där de ej funnos, men behöfdes. Denna deras hejdlösa fantasi beror därpå, att deras uppgift är olöslig, d. v. s. omöjlig att med förståndsmässighet genomföra. Problemet är olösligt, emedan principen är för abstrakt. De skola härleda det konkreta, det rikare, ur det abstrakta, det fattigare, hvilket är omöjligt. Detta är en svårighet, som trycker all panteism.

Den ordning, i hvilken de särskilda tingen förklaras.

α) De aritmetiska talen, förklarade ur den allmänna principen, talen ordnade i dekader, hvarför ock 10 äger en hög betydelse. Sedan tillämpas talförhållandet på tonernas värld såsom rörelsens värld: β) tonerna och harmoniförhållandena, hvari oktaven är grundförhållandet. Tillämpas sålunda talförhållandet på rörelsen, kommer man in på tidens område. Sedan användas talen på rummet. γ) de geometriska figurerna = talens användning på rummet: 1:an = punkten, 2:an = linien, 3:an = ytan, 4:an = den solida kroppen. Så gå de vidare från det abstrakta till det konkreta ända till det fysiska området.

Världen är klotformig, och i midten sitter urelden såsom centrum. Denna skall ock utgöra den allt omfattande gränsen och blir en aktiv princip i motsats mot det oändliga tomrummet såsom en passiv princip. Af dessa principers samverkan utgöra himlakropparna en produkt. Himlakropparnas rörelse är kretsformig, de hafva olika hastighet och åstadkomma olika ljud, ordnade i oktaver: däraf sfärernas musik, hvilken vi ej höra, emedan vi ända från barndomen äro vanda därvid.

c. *Hvad själen angår*, så är den kroppens harmoni. Liksom det aritmetiska talet ger ordning åt den verklighet, där det finnes såsom bestämning, så gifver själen harmoni åt kroppen.

d. Därjämte hafva de framställt *religiösa läror och etiska satser*, med hvilka deras teoretiska filosofi dock ej står i märkbart sammanhang.

Hvad de föregående riktningarna haft till föremål för spekulation är förut angifvet. Frågan om hvad det absoluta är i och för sig, d. v. s. den metafysiska sidan af den teologiska frågan kommer först fram hos

C. *Eleatismen.*

a. Allmän karakteristik och läror.

Eleaterna fråga: Hur är det absoluta beskaffadt i och för sig för att kunna vara riktigt absolut? För att klargöra denna fråga tillförsäkra de det absoluta tvenne egenskaper, en, som det absoluta verkligen äger, men ock en, som det ej har.

1) Det absoluta äger oföränderlighet, τὸ ὄν, en verklig egenskap hos detsamma. Ty skall det absoluta vara riktigt självständigt, får det ej hafva den ofullkomlighet, genom hvilken världen ej kan vara sin egen grund, nämligen föränderlighet. Sålunda det absoluta är oföränderligt.

Denna åsikt är rationalistisk.

2) Det absoluta är vidare en mångfaldslös enhet = τὸ ἕν. Detta emedan eleaterna hade framför sig såsom den enda verklighet, de kände, den kroppsliga världen; — men ju större mångfalden af en sinnlig saks bestämningar är, dess mer är den underkastad föränderlighet. Vill jag nu gå så långt, att jag lämnar bakom mig all föränderlighet, synes jag ock böra lämna bakom mig mångfalden, som går jämna steg med föränderligheten. För att bli kvitt föränderligheten hos det absoluta offrade sålunda eleaterna på panteistiskt sätt dess mångfald. Därför att eleaterna sålunda väl hafva hållit det absoluta fritt från sinnliga bestämningar, men ej kunnat tillförsäkra det mångfald, är deras ståndpunkt negativ rationalism.

Till följd af den strängt panteistiska ståndpunkten blir *världsförklaringen omöjlig*, emedan världens rika mångfald svårligen kan deduceras ur den abstrakta enheten. Eleaterna hafva själfva känt omöjligheten af det kosmologiska problemets vetenskapliga lösning. De hafva höjt det teologiska, men sämre än andra tillgodosett det kosmologiska.

b. Representanter.

I. *Xenofanes*, från Kolofon i Mindre Asien. Lefde och verkade under 500-talet.

Han har på ett mera populärt sätt angifvit eleaternas ståndpunkt. Detta genom polemik mot de för handen varande religionslärorna. Han opponerar sig mot:

1:o) att det gudomliga skulle vara mer än ett;

2:o) att det gudomliga väsendet fattas i analogi med det sinnliga. Sålunda:

a) *Han har proklamerat det gudomligas enhet och olikhet med allt sinnligt.*

b) *Det fysiska*, säger han vidare, har sina principer i *jord* och *vatten*. Slutligen

c) *Han fäller skeptiska yttranden om mänsklig kunskaps ofullkomliga visshet.*

Denna antydda ståndpunkt är mera vetenskapligt utförd: positivt af Parmenides, negativt af Zeno.

II. *Parmenides*, från Elea; förra hälften af 400-talet. Ägde stort anseende som filosof och statsman.

a) Här möter oss en kunskapsteoretisk tanke, som består i den medvetna motsättningen mellan vetande och mening.

Vetandet = den vissa, säkra kunskapen.

Meningen = den subjektiva öfvertygelsen, som dock är oviss.

b) *Hans lära om det varande.*

Liksom han motsatt vetande och mening, motsätter han ock varande och icke varande; hvad ej fullständigt är det ena, är fullständigt det andra. När det gäller att åt ett af dessa två tillskrifva predikatet vara, kan detta endast tillskrifvas varandet; sålunda "vara't" är; "icke-vara't" är icke. Hvarje filosofisk tanke blir ett modifieradt uttryck af denna sats. Icke-filosofer förväxla varandet och icke-varandet och gifva åt det ena det andras egenskaper.

Varande = det som är på ett absolut, fullkomligt sätt.

Naturligtvis har Parmenides orätt i att säga, att det, som icke är på ett fullkomligt sätt, icke är. Åt "vara't" ger P. följande karakterer för att afhålla det från likhet med det sinnliga:

1:o. Att det hvarken har varit eller blir = det har hvarken uppkomst eller förändring. Ty, om det hade a) uppkommit, skulle det gjort detta antingen α) ur icke-vara't — omöjligt, ty då icke-vara't icke är, kan det ej ge anledning till något annats uppkomst — eller ock β) ur vara't — omöjligt, ty det ville säga, att vara't redan fanns. Häraf följer ock, att vara't ej har förändring, ty b) om det förändrades, skulle det blifva icke-vara, omöjligt.

2:o. Att det är helt = allt igenom enartadt. Om det ej vore så, vore dess enskilda partier åtskilda genom gränser, som skulle

utgöras af icke-vara, men nu kan ej icke-vara't vara gräns, då det icke är.

3:o. Att det är begränsadt = att det är ett inom sig afslutadt helt, har klotform (är σφαιροειδές).

4:o. Att det är τὸ πᾶν = allt.; ty "vara" *är* ensamt, alltså är det allt.

5:o. Att det är ett med tänkandet, ty det ensamt är tänkbart. Tänkandet är den enda sanna kunskapen. Denna skall vara sådan, att man med den fattar det sant varande, d. v. s. den sanna kunskapen skall ha del i det sant varande. Men detta varande är odelbart; alltså måste varandet helt och hållet meddela sig åt tänkandet. Tänkandet och varandet alltså ett.

Detta låter idealistiskt, men är till följd af Parmenides' resonemang en realistisk ståndpunkt. Han skulle nämligen säga: Varandet är något kroppsligt. Tänkandet = varandet. Alltså tänkandet kroppsligt.

c) *Hans meningslära* (τὰ πρὸς δόξαν) = hans åsikt om världen. Han erkänner, att vetandet ej kan förklara världen, om hvilken man kan ha sina meningar, men ej vetande. För världsförklaringen använder han tvenne principer: ljus och värme å ena sidan, natt och köld å den andra. Såsom formalprincip har vid världsbildningen Eros varit verksam.

d) *Kunskapen beror på* proportionen mellan ljus och mörker i själen, hvarvid lika känner lika = Empedokles.

III. *Melissus*, från Samos. Berömd såsom fältherre. Stod högt i anseende omkring 444.

Melissus bildar enheten af en eleat och en joniker. Joniker, ty han antager, att den yttersta grunden, det substantiela, är ett materielt ämne; eleat, ty han tillförsäkrar åt denna yttersta grund de eleatiska karaktererna: mångfaldslös enhet och oföränderlighet.

Det sant varande är:

a) ej uppkommet eller förgängligt; ty intet annat finnes (vara = vara; icke-vara = intet).

Det att vara't är *oändligt i tiden* = att det är.

b) *Oändligt i rummet*, ἄπειρον i rummet. Han utgår nämligen från den bestämningen, att verklighet är *rumstillvaro*.

c) Såsom *oändligt* ett; ty intet annat bredvid och intet tomt rum, som skulle skilja det.

d) *Orörligt*, ty intet annat vara finnes, i hvilket det skulle öfvergå, och intet tomt rum, hvari det skulle röras.

IV. *Zeno*, från Elea, lärjunge till Parmenides. Stod såsom berömd patriot högt i anseende omkring 450.

Jämte Parmenides är Zeno den berömdaste eleaten. Liksom P. utfört den positiva, så har Zeno utfört den negativa sidan af eleatismen, d. v. s. bemötte motsatta meningar. Eleaterna säga: det sant varande är: 1) oändligt eller orörligt, 2) mångfaldslös enhet. Sålunda skall Zeno bevisa omöjligheten af 1) dess mångfald, 2) dess rörelse. Här är att märka, det Zeno ej nekar att i världen finns mångfald och rörelse, men han nekar, att de finnas i det absoluta, i det sant varande.

a) *I den sanna verkligheten finns ej mångfald*, ty om det där funnes mångfald, skulle det varande få två motsatta karakterer, nämligen α) oändlig litenhet, β) oändlig storhet.

α) Det skulle bli oändligt *litet*, ty: mångfald = många enheter; enhet = något i rummet odelbart, men detta är = det oändligt lilla.

β) Det skulle bli oändligt *stort*, ty i fall enheten skall vara något verkligt i rummet så skall där finnas kropp, men kroppen måste ha storlek; af denna kroppens storlek får man en oändlighet. Ty antag tvenne saker A och B, så finnes dem emellan en gräns C; mellan A. och C en gräns D o. s. v. i oändlighet. Han har fullkomligt rätt uti att, om jag uti det varande släpper in en tvåfald, så släpper jag ock in hela oändligheten.

b) *I den sanna verkligheten finns ej rörelse;* ty i rörelsen ligger en orimlighet. Ex.: "den snabbfotade Achilles och den tröga sköldpaddan". Achilles skulle aldrig hinna sköldpaddan. Ty rörde han sig 10 gånger så fort som sköldpaddan, och denna hade 100 fots försprång, så vore sköldpaddan, då A. sprungit dessa 100 fot, 10 fot förut; då A. sprungit dem, vore hon en fot före, då A. sprungit den, $\frac{1}{10}$ fot före o. s. v. Att det i verkligheten går annorlunda, visar den sinnliga verklighetens orimlighet.

Om Gud lärde Z. 1) att han är evig, ty uppkomst är lika omöjlig, som från intet; 2) att han är endast en, ty af flere lika fullkomliga är ingen fullkomligast, och af flere olika fullkomliga äro de ofullkomligare ej gudar. 3) Att Gud såsom blott en är fullkomligt likartad: hel och hållen seende, hörande, tänkande.

Utg. anm.

D. Sofistiken.

a. Allmän karakter och ståndpunkt.

1) Formelt: sofisterna voro vishetslärare ex professo, gjorde visheten till profession.

2) Reelt: sofistiken innebär en riktning *på subjektet* i motsats mot objektet, men det sinnliga subjektet. Häraf en följd, att sofistiken verkade upplösande på den grekiska bildningen och särskildt på den förut varande filosofien, men beredde ock rum för den följande.

a) *I teoretiskt hänseende hafva sofisterna*

α) bragt till medvetande det kunskapsteoretiska problemet (= frågan om villkoren för kunskapens egen möjlighet). Detta därigenom, att de märkt skillnaden mellan subjekt och objekt, ty innan man märkt den, anser man ej besynnerligt, att tingen afspegla sig i själen. Har man åter märkt denna skillnad, så förvånas man öfver, att subjektet, själen, kan komma åt, fatta objektet, tingen. Att lösa här vidrörda fråga, är det kunskapsteoretiska problemets uppgift;

β) ådagalagt omöjligheten af att på realistisk ståndpunkt rädda kunskapens möjlighet. För den kommande idealismen hafva de härigenom banat väg, men

γ) själfva stannat vid det negativa resultatet. Deras resonemang härvid: På realistisk ståndpunkt är kunskapen ej möjlig. Men — man kan ej vara annat än realist. Sålunda kunskapens möjlighet får fara. Sofisterna voro sålunda skeptici.

b) *I praktiskt hänseende hafva sofisterna*

α) möjliggjort en praktisk filosofi, i det att de fattat och uppvisat dygden såsom en medveten och afsiktlig verksamhet. Först då dygden fattas så, kan fråga blifva om praxis;

β) upplöst den grekiska sedligheten, religiositeten och rättsligheten; detta därigenom att de, i och med sin proklamation af dygden såsom något afsiktligt och medvetet, ej erkänna den ståndpunkt, där man handlar efter andras impuls; — man skall göra hvad man gör därför, att man själf inser hvarför. De kräfde sålunda självständighet på det praktiska området, men upplöste i och med detsamma grekernas oreflekterade bildning;

γ) upplöst all sedlighet, *all* rättslighet, all religiositet. Ty se-

dan de upplöst de objektiva banden, fanns den subjektivitet, hvarpå de riktade uppmärksamheten, vara den sinnliga, som aldrig kan stifta några allmängiltiga lagar. Häri ligger just sofisternas osedliga inflytande.

Då sofisterna sålunda flyttade bildningens tyngdpunkt från objektiviteten till subjektiviteten, men det subjekt, hvarpå de riktade uppmärksamheten, var det sinnliga subjektet, som alltid handlar efter godtycke, ej efter en förbindande lag, så är klart, att deras bildningssträfvanden skulle gå ut på att för det sinnliga subjektet befordra dess önskningars framgång. Sådana bildningselement, som dugde att göra den egna subjektiviteten gällande, befordrade de. Därför var det i synnerhet en konst, som sofisterna odlade, nämligen den, som går ut på att öfvertyga andra om nyttan af det man vill — retoriken. Sofisterna voro retorici par préférence.

Af sofister tvenne slag:

a) de äldre; jämförelsevis grundliga och filosofiska kritici;

b) de yngre, som trädde i direkt opposition mot allt bestående.

De tvenne filosofer af denna skola, som här skola behandlas, voro representanter af den äldre sofistiken.

b. Representanter.

I. *Protogoras*, från Abdera, född omkring 480. Den förste professionelle sofist, "lärare i borgerlig dygd"; landsförvist, död i slutet af 400-talet.

a) Protagoras ställde sig i teoretiskt-ontologiskt hänseende på Heraklits grund; accepterade sålunda H:s grundsats: allt är i ständig rörelse. Men 1) dels använde han denna grundsats mer konsekvent än H.; 2) dels tillämpade han densamma på ett område, där H. ej tillämpade den.

1:o. *Han använde Heraklits grundsats mer konsekvent än H. själf.* Ty denne hade sagt: allt rör sig efter vissa mått. Mått är = konstanta former. Men dessa kunna ej röras; alltså rör sig icke allt, då formerna, hvari rörelsen äger rum, stå stilla. Protagoras tager bort dessa mått och blir sålunda mer konsekvent än H.

2:o. *Han tillämpade Heraklits grundsats på ett område, där H. själf ej tillämpade den* — nämligen på det kunskapsteoretiska fältet. Ty allt är rörelse; men rörelsen är alltid en relation mel-

lan en rörande och ett rördt; sålunda allt är, hvad det är, i relation. Tillämpas nu detta på kunskapsvärlden, så blir uttrycket så: allt är hvad det är i kunskapsvärlden endast i relation och i relation till den förnimmande, subjektet; d. v. s. allt är hvad det, enligt en viss förnimmelse, är endast för den, som har den förnimmelsen och i det ögonblick, han har den. Protagoras uttryckte detta så: Människan är måttet för allt: för varandet, huru det är; för icke-varandet, huru det icke är. Detta yttrande har utseende af att ej vara skeptiskt, men det är en för kunskapen oumbärlig egenskap, som här går förlorad, den, att min kunskap kan kräfva erkännande äfven af andra = kunskapens allmängiltighet. Detta är det skeptiska draget hos Protagoras, hvartill han kommit genom att tillämpa all tings rörelse på kunskapsvärlden.

b) Hvilken form hafva de omnämnda förnimmelserna, d. v. s. kunskapen för den, som har den? — Formen af *αἴσθησις* = varseblifning, sensation. Fullt konsekvent, ty han antager, att allt växlar = är till ögonblickligt. Huruvida denna *αἴσθησις* motsvaras af något yttre kroppsligt, har Protagoras lämnat därhän.

c) Men — då "allt är hvad det, enligt en viss förnimmelse, är endast för den, som har den förnimmelsen och i det ögonblick, han har den" — hvartill tjänar då undervisning? Protagoras' svar: han vill ej vara någon undervisare i teoretiskt hänseende, utan i praktiskt. Han är en "själens läkare", d. v. s. han vill visa, hvad är nyttigt och hvad är skadligt.

II. *Gorgias*, från Leontini på Sicilien, samtidig med Protagoras. Mycket rik, † 380.

Liksom Protagoras utgick från heraklitismen, har Gorgias utgått från eleatismen. Han antager a) den eleatiska förutsättning, som äfven af de andra föregångarne hyllats, att om något skall vara verkligt, skall det vara verkligt i rummet; b) den särskildt eleatiska förutsättning, att en kontradiktorisk motsats äger rum mellan vara't och icke-vara't. Härur drager Gorgias trenne skeptiska slutsatser:

1) *att ingenting finnes;*

2) *att om något funnes, kunde man därom ej hafva kunskap;*

3) *att om man ock hade kunskap, kunde den ej meddelas åt någon annan.*

1. *Ingenting finnes.* Om något funnes, så vore det antingen a) icke-vara't eller b) vara't eller c) båda dessa på en gång.

a. *Att det, som finnes, är icke vara't* är omöjligt, ty däri ligger motsägelse.

b. *Om vara't är det som finnes*, så måste det vara α) uppkommet eller β) evigt. Om det är α) uppkommet, så är detta antingen $\alpha\alpha$) ur icke vara't eller $\beta\beta$) ur vara't. $\alpha\alpha$) Ur icke-vara't? — Omöjligt, detta *är* icke! $\beta\beta$) Är då vara't uppkommet ur vara't? I så fall uppkomme, *blefve* vara't; men vara och blifva äro motsatser; om vara sålunda *blefve*, vore det sin egen motsats d. v. s. = icke vara't. Sålunda — vara't är ej uppkommet. Återstår, att β) antaga att vara't är evigt = oändligt. Men på denna realistiska ståndpunkt är oändligt = oändlighet i rummet. Sålunda blefve vara't oändligt i rummet. Nu skall, enligt realismen, åt det verkliga kunna ges en plats i rummet. Men åt vara't, som enligt ofvanstående ej har någon gräns i rummet, kan där ingen plats anvisas. Alltså är det ej verkligt, och alltså är vara't ej evigt. Ej heller var det, enligt α), uppkommet, och sålunda är ej vara't det som finnes.

c. *Att det som finnes skulle vara både vara't och icke-vara't på en gång* är omöjligt. Ty vara't och icke-vara't äro nyss visade vara overkligheter, och ingen verklighet kan göras ur tvenne overkligheter.

Så bevisar Gorgias sin första skeptiska slutsats, att ingenting finnes. Den andra var den, att, *om något funnes, kunde man ej därom hafva kunskap* = det som funnes, kunde ej kännas, ty förnimmelsen är antingen 1) identisk med föremålet eller 2) ej identisk med detsamma. Det, att den skulle vara identisk med föremålet, har till följd, att alla förnimmelser vore sanna — ej tänkbart. Om förnimmelsen ej vore identisk med föremålet, så vore den ej heller sann. Detta sista naturligtvis ett misstag af Gorgias.

Så bevisas den andra skeptiska slutsatsen. Den tredje var den, att, *om man ock hade sann kunskap, så kunde den ej meddelas åt någon annan.* Ty jag har ej något annat meddelningsmedel än ljud. Skrift är ej något annat än tecken för ljuden. Men jag hade att meddela ej blott ljud, utan äfven andra förnimmelser, såsom lukt- och smakförnimmelser etc. Men, invänder man, ljud är ju

tecken för ett visst föremål! Ja, men om jag uttalar ett visst ljud, kan jag 1) ej vara säker på, att min interlokutör därmed förbinder samma sak, som jag vill, att han skall förbinda därmed. Och 2) äfven om han detta gjorde, så kan ju den saken för honom hafva tett sig på helt annat sätt än för mig. Sålunda är det aldrig säkert, att resultatet af våra ömsesidiga förnimmelser vore detsamma. Och så är Gorgias' tredje skeptiska slutsats bevisad: kunskapen, om den funnes, är ej meddelbar.

Sedan komma de yngre sofisterna. De hafva tillämpat dessa tvennes skeptiska grundtanke på alla områden. Så i läran om gudarna, där de blefvo ateister; så i läran om det rätta, där de förklarade, att allt, *hvad man förmår*, *är rätt*, o. s. v. De hafva dock uträttat åtskilligt positivt godt, såsom i grammatik och retorik.

Den grekiska filosofiens andra period.

1. *Allmän karakter: reflekterad idealism.*

Vägen till denna idealistiska ståndpunkt är dubbel: a) den kunskapsteoretiska vägen och b) den etiska vägen.

a) På den kunskapsteoretiska vägen kommer man till idealismen genom en slutledning från kunskapens begreppsform till dess andliga innehåll.

b) På den etiska vägen kommer man till idealismen genom en slutledning från dygdens och det godas form till dess andliga innehåll.

2. *Dess problem* äro följande fyra:

a) det metafysiska, b) det kosmologiska, c) det praktiska, d) det kunskapsteoretiska.

3. *Dess skolor* äro följande:

a) *Sokrates själf:* såsom populär inledning till det hela.

b) *Cyrenaismen:* lägre praktisk empirism.

c) *Cynismen:* högre praktisk empirism.

d) *Megarismen:* ofulländad rationalism.

e) *Platonismen:* positiv rationalism.

A. Sokrates.

a. Lefnadsförhållanden.

Sokrates, född 469, fader, Sofroniskus, som var bildhuggare; moder Fainarete, barnmorska. Sättet för hans lärande: att sam-

tala med dem han träffade för att gemensamt med dem forska efter det sant goda eller leda dem till dygd. Detta betraktade han såsom en gudomlig mission åt honom öfverlämnad. Aristofanes var hans vedersakare ("Molnen") samt Lykon, Anytus och Meletus, hvilka senare anklagade honom för att hafva förnekat statens gudar och fördärfvat ungdomen. Han dömdes till döden och måste tömma giftbägaren 399. Han var berömd af alla rättsinniga och till hänförelse beundrad såsom sedlig, rättskaffens och enkel samt till ovanlig grad likgiltig för yttre bekvämlighet och sinnliga njutningar. Hans husliga lif var föga angenämt, ty hans hustru Xantippa gaf honom ingen ro hemma, hvarför han merendels sökte sällskap med männen utomhus. Sina sista stunder tillbragte han i sällskap med lärjungar och vänner i betraktelser om själens odödlighet och dylika frågor.

b. Ståndpunkt och betydelse.

Det nya hos Sokrates är, att han i människans eget inre funnit en norm för det sanna i teoretiskt afseende och för det rätta i praktiskt afseende. Sättet, på hvilket han ledde sig till detta var, att han gjorde det i sammanhang med sin tids ståndpunkt, d. v. s. genom dialektisk fortgång från sofistiken. α) Från sofisterna har han upptagit: 1) deras förkastande af all yttre norm för sanning och rätt; 2) deras hänvisning på subjektet såsom det, inom hvilket normen för sanning och rätt skall sökas. Men han har gått vidare, ty β) han gör det framsteg utöfver sofisterna, att under det att de stannat vid det sinnliga subjektet, går Sokrates vidare till subjektets förnuftiga natur och finner däri den allmängiltiga normen för sanning och rätt.

c. Läror.

I. *Sokrates' kunskapsteori.*

1. Han har på ett medvetet sätt skilt mellan meningen och vetandet eller begreppskunskapen och ådagalagt denna senare såsom den sanna kunskapen, d. v. s. visat, att begreppet är den sanna kunskapens adekvata form. Sokrates var visserligen ej den förste, som begagnade begreppet såsom form, ej heller den förste, som skilde mellan mening och vetande, men han först har ådagalagt, att vetandet genom sin motsägelselöshet och nödvändighet är den sanna kunskapen. Han har visat, att endast då har man

träffat, hvad saken är, när man angifvit den sakens begrepp. Då nu detta uppvisande af en saks begrepp sker genom dess definition, så följer, att Sokrates företrädesvis sysselsatt sig med definition.

2. Hans metod för begreppets utveckling har blifvit kallad den sokratiska. Där finnas tvenne moment: a) ett negativt: den sokratiska ironien; b) ett positivt: den sokratiska mainetiken med dess underafdelning c) induktionen.

a. Ironien = uppvisande af motsägelsen i den icke begreppsmässiga uppfattningen. Detta gjorde han genom sina "samtal", hvilkas slut alltid blef, att hans interlokutörer icke visste, hvad de gåfvo sig ut att veta. Denna ironis uppgift var att bereda plats för den begreppsmässiga uppfattningen, och just dennas framkallande bildar det positiva elementet i den sokratiska metoden, nämligen

b. Maievtiken, barnsbördskonst = framkallande af den begreppsmässiga uppfattningen ur subjektets eget inre. Maievtikens underafdelning

c. Induktionen användes 1) såsom ett medel för maievtiken, 2) såsom ett negativt kriterium på resultatets giltighet.

1:o Såsom medel för maievtiken. Vid den vanliga induktionen tager man flera enskilda fall och sluter ifrån att en sak gäller i de fallen till att den gäller i alla fall. Sokrates vill med induktionen visserligen genom de enskilda fallen komma till själfva begreppen, men dessa enskilda fall användas icke såsom bevis för regelns giltighet. Sokrates' induktion har sålunda till uppgift att genom de enskilda fallens framdragande rikta uppmärksamheten på det i dem gömda begreppet. Induktionen användes:

2:o) såsom ett negativt kriterium på resultatets giltighet. Detta därigenom, att jag ser efter, om regeln passar in på enskilda fall. Gör den det, så kan den vara sann, gör den det icke, så kan den omöjligt vara sann.

II. *Sokrates' etik.*

Detta är den praktiska sidan af sokratismen. Hans etik har formen af *dygdelära* = frågan om människans beskaffenhet för att kunna vara i besittning af det högsta goda. Dygden har hos Sokrates två sidor.

1. *Negativt bestämd är dygden = själfbehärskning* = ἐγκρά-

τεια = att man är herre öfver sin sinnlighet. Häri ligger, att det sinnliga ej kan vara det högsta goda, ty i så fall skulle man ej bemöda sig att blifva herre öfver detsamma. Om åter något sinnligt vore det högsta goda, skulle naturligtvis detta vara något sinnligt godt, men hvarken a) den sinnliga lust-, njutnings-känslan eller b) det sinnligt goda i allmänhet duger att sätta såsom människans högsta mål, såsom det högsta goda.

a. Ej den sinnliga lustkänslan, ty 1) den har formen af gränslöshet eller *omåttlighet* hvarigenom den blir något *osköont*, och så kan i synnerhet en grek ej tänka sig det högsta goda; 2) den, som däråt hängifver sig, *försoffas*, och ej kan det högsta goda, det personliga ändamålet, vara att förstöra sin personlighet.

b. Ej heller det *sinnliga goda i allmänhet* kan sättas såsom det högsta goda. Ty det sinnliga är i hvarje fall aldrig ett ovillkorligt godt = det är ej godt under alla omständigheter. Men naturligtvis skall det högsta goda vara af dessa egenskaper. — Härmed är ej sagdt, att det sinnliga i sig är ett ondt. Men om det göres till det högsta ändamålet, blir det ett ondt. — Genom sin här nedskrifna ståndpunkt angående det högsta goda blir Sokrates positiv-praktisk rationalist.

2. *Positivt bestämd är dygden = självkännedom = ἐπιστήμη.* Däri ligger, a) att den är kännedom, hvilket här är = att den är vetande. Dygden måste vara vetande. Ty

1:o) endast såsom vetande kan jag handla med full afsikt. För att min dygd skall vara afsiktlig, skall jag nämligen handla fullt medvetet, och för att göra detta, måste jag hafva vetande. Sålunda är detta ett skäl för att dygden måste vara vetande.

2:o) Jag kallar icke hvarje enskild god handling dygd, utan dygden är något konstant = dygden är karakter = afsiktlig konsekvens i handlandet. En handling har konsekvens i sig genom sin begreppsmässighet, men endast för den, som har vetande härom, blir denna konsekvens afsiktlig. Sålunda då dygden är karakter, är den ock vetande. — I det att dygden är = självkännedom ligger utom det, att den är vetande, b) att den är vetande om mig själf. Hvilket "*själf*" är då hos människan innehåll för det vetande, som kan duga såsom dygd? Svar: Människans gudabefryndade natur. Just denna skall göras till innehåll för det vetande, som duger såsom dygd.

Sokrates och hans lärjungar voro determinister i inskränkt bemärkelse, hvari ligger, att det man vet såsom det rätta, det vill man såsom det rätta, d. v. s. viljan följer vetandet.

3. *Fattad till sin psykologiska betydelse är dygden = själens harmoni, styrka och hälsa*, ty det är själens natur att vara till för dygden.

4. *Dygdens religiösa betydelse är den att göra människan lik det gudomliga.* Ty när jag lefver dygdigt, så lefver jag i öfverensstämmelse med min gydabefryndade natur, och jag rättar mig härvid efter den Guds oskrifna lag, som är gifven i mitt inre.

Anm. Härvid har Sokrates talat om sitt δαιμόνιον. Detta, som vanligen uppträdde *varnande*, var = samvete och sedlig sympati och antipati; i korthet uttryckt: en omedelbar uppfattning af rätt och orätt.

d. Sokratiska skolor.

Sokrates utöfvade ett rikt inflytande på sin samtid och gjorde intryck ej blott genom sina läror utan äfven genom hela sitt uppträdande, sin person. Men han formulerade ej sin lära, hvaraf följde, att hans läror af hans lärjungar tolkades olika. Så uppstodo olika sokratiska skolor. Alla äro de dock lika Sokrates uti tvenne punkter, nämligen däruti:

1) att de satte det praktiska såsom hufvudsak; de ansågo frågan om det högsta goda såsom det viktigaste;

2) att de lade mycken vikt vid förståndsbildningen eller begreppsmässigheten i uppfattningen.

Sokrates lärjungar kunna delas i

a) praktiskt dugliga och bildade män, som tillämpat läran;

b) de som till filosofiskt system utförde sokratismen.

Om afdelningen b), d. v. s. om de sokratiska filosoferna, gäller:

1:o) *hvad som gäller om alla Sokrates' lärjungar;*

2:o) *hvad som gäller särskildt om Sokrates, nämligen att de sökte det högsta goda i människans eget inre.* — De lösa sålunda det praktiska problemet på ett idealistiskt sätt. Men de hafva ock gjort ett framsteg framför Sokrates, i det de alla

3:o) *mera formelt utbildat den filosofiska ståndpunkten än S. själf.* Härvid är ock slutligen att märka, att de alla, utom Platon, hafva något *ensidigt fattat Sokrates*, kunna sålunda kallas ensidiga sokratici.

B. Cyrenaiska skolan.

a. Representanter.

Stiftare: Aristippus den äldre, från Cyrene, 366: njut af lifvet utan att behärskas af njutningen.

Läran utbildades af dennes dotterson Aristippus den yngre, 366, Teodorus ἄθεος, Hegesias πεισιθάνατος, och Armikeris.

b. Läror.

Cyrenaikerna stå på sokratisk grund däri, att

1. de sätta det praktiska såsom hufvudsak;
2. det högsta goda fattas idealistiskt, såsom något att söka inom människan;
3. de närmare förbinda det goda å ena sidan med dygd och vetande å den andra, och
4. de anse dygden = vetande.

Hvad är då inom människan det högsta goda? Svar: njutningen = ἡδονή, sålunda en känsla af sinnligt godt.

I. Aristipperna.

a) *Deras kunskapsteoretiska ståndpunkt* är att betrakta såsom protagoreism, men förvandlad till idealism. Protagoras' kunskap är αἴσθησις men han lämnar därhän, huruvida denna αἴσθησις (= sensation) motsvaras af något kroppsligt. Protagoras hade sålunda ej öfvergått till idealistisk ståndpunkt, men hållit vägen därtill öppen. Aristipperna säga nu, att kunskapen är sensation af våra egna tillstånd, och sålunda kommer man i sensationen icke åt något yttre kroppsligt.

b) Det var företrädesvis *ur praktiskt hänseende*, som de betraktade sensationerna, αἰσθήσεις. Och ur denna synpunkt kunna de delas i trenne grupper:

1:o) de sakta, men märkbara, hvilka förnimmas såsom behagliga = lustförnimmelser = ἡδοναί;

2:o) de häftiga, våldsamma, naturligtvis också märkbara, hvilka förnimmas såsom smärtor = πόνοι;

3:o) de omärkbara = μέσα.

Inom hvilken af dessa klasser skulle nu det goda sökas? Naturligtvis inom den första = ἡδοναί. Sålunda ἡδονή = det högsta goda, πόνος = det onda, den omärkbara förnimmelsen hvarken det det ena eller det andra. Ἡδονή såsom det högsta goda är:

a) Lust i rörelse = ἐν κινήσει, d. v. s. det är ej nog att vara fri från smärta, utan det skall vara närvaro af lustförnimmelse, ἡδονή skall vara positiv.

b) Singulär eller konkret och ögonblicklig, d. v. s. den njutande skall hålla sin uppmärksamhet riktad på det närvarande ögonblicket, ej på det förgångna eller tillkommande, — detta, ty hopp och fruktan störa, och njutningen skall vara så rik som möjligt.

c) ἡδοναί äro till graden olika, de äro starkare och svagare; de gifva mig större eller mindre lust;

d) de kroppsliga njutningarna ge mig större lust, äro sålunda att föredraga.

Dessa deras åsikter om det goda äro ej sokratiska. Men såsom sokratici måste de ock tala om dygd och vetande. De säga då:

1) *Dygden är ej det goda utan ett medel för det goda.*

2) *Dygden består i en sann och riktig insikt.*

Denna insikts nytta:

α) Insikten sätter mig i stånd att beräkna förhållandena i världen, hvarigenom jag kan skaffa mig mera och rikare njutning än annars och undvika en mängd af smärtor, som annars skulle drabba mig.

β) Insikten håller mig uppe, så att jag ej förlorar mig i njutningen. Ty ehuru jag vid min njutning skall förnämligast rikta uppmärksamhet vid ögonblicket, skall jag dock tänka något på mig själf. Ty njutningen är *min* njutning, sålunda måste jag för densamma själf vara till, får ej förstöra mig själf, utan njuta med besinning. Därtill hjälper mig insikten, d. v. s. dygden.

II. Teodorus lefde i slutet af 300-talet; anklagades för ateism i Atén, men räddades af Demetrius Falerus.

Han förändrar betydelsen af det goda så, att det goda ej är enskild lustkänsla, utan känslan af allmänt välbefinnande. Härjämte drog han följande egoistiska konsekvens: allting, sålunda ock alla människor, äro till såsom medel för mitt välbefinnande. Jag må därför behandla dem huru som helst, — blott det ej skaffar mig något obehag.

III. Hegesias, lefde i slutet af 200-talet.

Han söker visa, att cyrenaikernas högsta goda, det sinnliga välbefinnandet, är i detta lifvet orealiserbart. Ty här finns mera af lidande än af njutning, kroppen är underkastad sjukdomar, själen

sorger, alltså: lifvet är utan värde. Till följd af denna sin dystra världsåskådning har Hegesias kallats: πεισιθάνατος = den till döden öfvertalande.

IV. Annikeris, lefde ock i slutet af 200-talet.

Han intager en mera human, men mindre konsekvent ståndpunkt. Säger: Man får taga lifvet sådant det är. En njutning är också den sympatetiska känslan, d. v. s. känslan af andras njutning. Lifvet är därför någorlunda drägligt.

C. Cyniska skolan.

a. Representanter.

Stiftare: Antistenes, från Kynosarges, 366, lärde inskränkning af alla behof.

Öfriga representanter: Diogenes, från Sinope, † 323, som in praxi, dref åsikten till det yttersta, och *Krates*, berömd som lärare till Zeno, stoicismens stiftare, hvarför Krates ock bildar en öfvergång mellan cynism och stoicism.

b. Läror.

a. *Om kunskapen.*

Cynikerna äro sokratici i den mening, att de påstå, att den sanna kunskapen har begreppets form. Men de hafva ock inblandat ett icke sokratiskt drag, i det de lära, att liksom de verkliga tingen äro skilda från hvarandra, d. v. s. själfbestående, så äro ock begreppen skilda från hvarandra, kunna ej förbindas. Omdömen äro sålunda omöjliga. Naturligen äro de identiska omdömena möjliga, såsom t. ex. människan är människa etc. All tankeföljd och slutledning göras härigenom omöjliga. Cynikerna förklarade ock slutligen, att all vetenskap är omöjlig och obehöflig.

b. *Om etiken.*

α) *Häri stå cynikerna på Sokrates' ståndpunkt i följande fall:*

1) de anse, att hufvudsaken är det praktiska, d. v. s. frågan om det goda är den viktigaste och den enda intressanta;

2) de anse, att det goda är något, som verkligen tillhör mig såsom subjekt, något, som står i min makt;

3) de anse, att detta inre, som står i min makt, är vetande;

4) de anse, att detta vetandes närvaro hos mig innebär själfbehärskning = att det gör mig till herre öfver det sinnliga, nämli-

gen så långt, som cynikerna kunna erkänna detta till följd af följande

β) olikheter mellan cynismen och sokratismen.

Sokrates hade velat sätta såsom innehåll åt dygden människans gudaartade natur. Detta Sokrates' rationalistiska drag är hos cynikerna bortfallet. De känna ej någon annan värld än den sinnliga. Då nu vetandet och dygden ej kunna vara utan allt innehåll, hafva cynikerna såsom innehåll i sin dygd nödgats sätta något sinnligt. Men de hafva ju medgifvit, att dygd är = själfbehärskning, att den gör mig till herre öfver det sinnliga? Hur kan därmed förenas, att de ej hafva något annat innehåll att gifva sin dygd och sitt vetande än det sinnliga? Cynikerna svara: Man skall göra sig oberoende af alla sinnliga behof så långt möjligt är. Detta "så långt möjligt är" fattas olika; idealet är: man skall tillbakavisa alla andra behof än naturbehof. Människans praktiska ändamål blir sålunda: att reducera till ett minimum sina sinnliga behof. En dylik åsikt omintetgör naturligtvis all förfining; cynismen var ock en rå, grof lifsform, — hos grekerna dock mindre än hos romarne.

D. Megariska skolan.

Med denna sammanställes den eliska.

a. Representanter.

Den megariska skolans stiftare: Euklides från Megara, 361.

Öfriga representanter: Diodorus Kronos och Stilpo, i slutet af 300-talet. Den eliska skolans stiftare var Phaido.

b. Läror.

a. *I kunskapsteoretiskt hänseende.*

I likhet med Sokrates' åsikt har sann kunskap begreppsform.

b. *I ontologiskt, metafysiskt hänseende* hafva de slutit från den sanna kunskapens begreppsform till dess andliga innehåll, sålunda förklarat, att endast okroppslig idé är det sant varande. Svårt är att afgöra, om de fattat det sant varande såsom *en* idé eller såsom *många* idéer utan inbördes sammanhang. Om Plato med de "idéernas vänner", han talar om, menar megarerna, skulle de hyllat den senare åsikten: att det sant varande är idéelt, bestående af många idéer utan inbördes sammanhang. I hvarje fall

kan dock sägas, att megarismen uppstått både ur sokratismen och eleatismen. Med eleatismens enhetslära vore det öfverensstämmande, att idén vore en; men det att de många idéerna voro utan inbördes sammanhang kan ock sägas vara ett eleatiskt element.

c. *I etiskt afseende* hafva de 1) i likhet med Sokrates förklarat: det högsta goda är vetande. Vetande = närvaro i själen af ett förnuftigt, öfversinnligt vara. Vidare anse de, 2) att det högsta goda är endast ett. Men megarernas likhet med eleaterna ligger ej blott i tendensen till eleatisk enhetslära, utan ock däri, att spekulationens negativa del så mycket framstår. De hafva sysselsatt sig med eristik = negativ dialektik, riktad mot

1:o) sinnlig kunskap, för att visa dess motsägelse;

2:o) sinnlig verklighet, för att visa, att den ej är en sann verklighet.

Exempel på deras bevisningskonst: Om jag säger: "jag ljuger", är detta antingen ett sant eller falskt omdöme. Frågas: Ljuger jag eller talar jag sanning? Talar jag sanning, ljuger jag verkligen, — talar således ej sanning. Om jag åter ljuger, så talar jag sanning — ljuger således icke. Ett annat exempel: Så länge en kropp är på ett rum, har rörelsen ej börjat, är han i ett annat, har rörelsen slutat. Därför är t. ex. en mur samma mur antingen stenarna ligga tillsammans eller äro skilda åt.

De tvenne nu beskrifna skolorna voro ofulländadt, ensidigt sokratiska — nu kommer Platon, den fulländade sokratikern.

E. Platon.

a. Lefnad och skrifter.

Platon föddes 429; hette egentligen Aristokles, blef vid 20 års ålder bekant med Sokrates. Vistades mycket på resor i Egypten, Italien o. s. v. 385 började han sin lärareverksamhet i "akademien". Hans skrifter, nästan alla i dialogisk form, finnas kvar och äro oupphunna i föreningen af vetenskaplig och dramatisk form. Vid sin död prisade han sig trefaldt lycklig: ty han var människa, han var grek och han var samtidig med Sokrates.

b. Karakter och indelning af hans filosofi.

a. *Han har utgått* från Sokrates: dels från hans kunskapsteori, dels från hans dygdelära.

b. *Platons framsteg utöfver de föregående:*

1) *I kunskapsteoretiskt afseende* har han mera formelt fullkomligt utfört de af Sokrates antydda bevisen för sann kunskaps begreppsform och all annan kunskaps oduglighet.

2) *I ontologiskt afseende*, i frågan om det sant varande, har han a) förklarat, att det sant varande måste vara ett ideelt, ett andligt och evigt; såsom förut megarerna, men Platon mera vetenskapligt; b) ådagalagt, att denna andliga och eviga verklighet är ett organiskt helt, enhet i mångfald = ett idésystem.

3) *I afseende på fysiken*, d. ä. världsförklaringen, var han den förste sokratiker, som därmed sysselsatte sig, och den förste filosof, som sökt bygga en fysik på idealistisk grund.

4) *I afseende på etiken* har han på ett strängare vetenskapligt sätt utfört Sokrates' dygdelära och gifvit henne idéläran till underlag.

c. *Den metod*, Platon använder, är för det mesta den indirekta.

d. *Delar af hans filosofi*:

1) Dialektik, — handlar om den sanna kunskapen och det sant varande.

2) Fysik, — handlar om världen, sålunda om det *blifvande*, för så vidt det har del i det varande.

3) Etik och polemik, — handlar om det goda och dygden för individen och staten. Härtill kommer dock

4) den propedevtiska eller analytiska regressen till den allmänt filosofiska ståndpunkten.

c. Lära.

I. *Propedevtisk regress.*

1) *Filosofiens begrepp.*

Filosofi är människotankens och viljans riktning på det *öfversinnliga.*

2) *Filosofiens anledning och behöflighet.*

Denna uppvisas ur två synpunkter: a) den teoretiska, b) den praktiska.

a) Uppvisandet af filosofiens anledning och behöflighet ur teoretisk synpunkt skulle sammanfalla med en kritik af hvarje sådan världsåsikt, som såsom den sanna kunskapen sätter något annat än tänkandet, sålunda en kritik af den populära bildningen, för så vidt den ansåg sig icke behöfva ett verkligt vetande och ett

vetande om det öfversinnliga. — Denna kritik kommer här att tagas i sammanhang med Platons dialektik.

b) Uppvisandet af filosofiens anledning och behöflighet ur praktisk synpunkt sammanfaller med en kritik af den vanliga, ofilosofiska dygden. Platon vill visa de brister, som vidlåda denna, och som endast kunna häfvas genom att man höjer sig till filosofi. Kritiken utföres α) ur subjektiv och β) ur objektiv synpunkt.

α) *Ur subjektiv synpunkt.* Här är frågan om hvad hos subjektet det är, som dygden uttrycker.

αα) Den vanliga dygden är ej ett uttryck af subjektet såsom subjekt, når ej spetsen af den personliga subjektiviteten. Man erkänner nämligen såsom dygd sådant, som framgår af tillfälliga skäl eller i bästa fall af vackra naturanlag hos den handlande personen. I båda fallen är dygden ett uttryck af naturomständigheter. Först då är dygden verklig dygd, när hon är ett uttryck ej blott af sådana naturbestämningar, utan äfven af subjektets egen personlighet.

ββ) Den vanliga dygden är ej fullständigt karakter. En sådan kan blott uppnås på begreppets ståndpunkt.

β) *Ur objektiv synpunkt.*

αα) Formelt, då frågan är om förhållandet mellan subjektet och det goda.

Den vanliga dygden leder ej med full säkerhet till ett godt, ty afsikten eller syftemålet uppträder under den blotta meningens form. Men all mening kan misstaga sig.

ββ) Reelt, då frågan är om det goda i och för sig. Den vanliga dygden gör till sitt innehåll ett sinnligt godt, hvilket har den bristen, att 1:o) de olika momenten ofta komma i strid med hvarandra, 2:o) intet sinnligt är dock under alla omständigheter ett godt.

Resultat af alla dessa punkter:

Den vanliga dygdens brister kunna således afhjälpas endast därigenom, att den dygdige höjer sig till vetandets ståndpunkt och med detta sitt vetande riktar sig på det öfversinnliga, d. v. s. filosoferar. Sålunda är filosofiens anledning och behöflighet härmed bevisad.

3) *Indelning af kunskapsarterna.*

a) δόξα; formen föränderlig; innehåll: det föränderliga.

b) νόησις; formen oföränderlig; innehåll: det oföränderliga.

a) δόξα delas i

α) εἰκασία = en bildlig uppfattning af det sinnliga, och

β) πίστις = faktisk kunskap = erfarenhetskunskap.

a) νόησις delas i

α) διάνοια, villkorligt nödvändig kunskap om det sinnliga;

β) ἐπιστήμη, ovillkorligt nödvändig kunskap i fråga om det osinnliga.

Διάνοια får villkorlig, ἐπιστήμη ovillkorlig nödvändighet. Detta, emedan διάνοια refererar sina begrepp på sinnliga ting, ἐπιστήμη däremot på osinnliga.

4) *Villkor för filosoferande.*

a) I människans natur ligger ett ursprungligt sammanhang med filosofiens föremål: den eviga, osinnliga världen.

b) Men då filosoferande är ett sträfvande att nå visshet, så är förutsatt, att detta förhållande mellan mig och den andliga världen är på något sätt brutet.

c) I denna världen finnes något, som föranleder mig att söka bekantskap med den eviga, öfversinnliga världen.

Platon framställer detta under formen af en myt med ungefär detta innehåll: Innan människoandarne kommo i förbindelse med denna världen, lefde de i himmelen tillsammans med gudarne ett gudomligt och saligt lif. Hvarje ande befann sig i den guds följe, som han i afseende på anlagen mest liknade, och människoandarne sysselsatte sig med detsamma som gudarne. Dit hörde, att gudarne och människoandarne ibland drogo bort till utkanten af himmelen, för att där skåda in i den öfverhimmelska världen, idévärlden, hvilken betecknas såsom uppfylld af urbildligt sköna verkligheter. Där borta vid himmelens utkant blef nu trängsel, åtskilliga andar föllo ned i materien, glömde all den härlighet, hvaraf de fordom njutit och förbundos med kroppar. Men människoanden vaknar så småningom till medvetande. Denna kroppsliga värld är en, ehuru dålig, afbild af den öfverhimmelska världen. Med allt elände, som här finnes, gifvas sålunda dock här spridda drag af idévärldens harmoni. Då nu människoanden vaknar till medvetande, slår honom en dunkel aning om att han förut sett något dylikt, och så börjar han att längta och tråna efter 1:o) sköna människokroppar. Eros förvandlar denna kärlek till kärlek

till 2:o) det sköna andliga och till 3:o) det sköna själft. Så intages slutligen människan af kärlek till *idéen* själf, och då är det spekulativa, filosoferande för handen.

5) *Sättet för filosoferande* är den dialektiska metoden, hvilken består af a) analys = återgång från den sinnliga mångfalden till begreppets enhet; b) syntes = fortgång från principen till det enskilda. — Allt detta genom division, hvarmed Platon företrädesvis sysselsatte sig, liksom Sokrates med definition.

Härtill kommer den hypotetiska begreppsundersökningen = en indirekt pröfning af det genom analysen vunna resultatet medelst dess alternativa ponerande och negerande för att tillse konsekvenserna af hvartdera.

II. *Dialektik.*

Handlar 1) om den sanna kunskapen och 2) om det sant varande. Platon betraktar gärna dessa båda saker på samma gång. Här tagas de särskildt.

1) *Om den sanna kunskapen.*

Vid dennas behandling kriticerar Platon för handen varande åsikter, som säga annat än han själf. Därigenom vinner han ock den fördelen, att hans egen åsikts riktighet ter sig från flere sidor. Han vill först ådagalägga, att *den sanna kunskapen är vetande;* att den sålunda är själens egen ursprungliga tillhörighet, ej produkt af något yttre. Detta vill Platon ådagalägga genom kritik af andra åsikter härom. Han sammanfattar åsikterna, att kunskapen skulle hafva en annan form än tankens, i tvenne grupper; a) den första, där kunskapens form var αἴσθησις, b) den andra, där dess form var δόξα.

a) αἴσθησις är en konkret uppfattning, en sensation, en varseblifning;

b) δόξα är hvarje i någon mån abstrakt uppfattning (men icke begreppsmässig).

a) Protagoras hade förklarat αἴσθησις vara den sanna kunskapens α) form. Och detta ej alldeles på måfå, utan såsom den teoretiska sidan af den världsåsikt, hvars ontologiska sida får sitt uttryck i heraklitismen. Protagoras hade framställt denna sin åsikt såsom den kunskapsteoretiska produkten af heraklitismen, och såsom en sådan produkt behandlas den ock af Platon. Mot Protagoras riktar nu Platon följande anmärkningar: Då αἴσθησις

endast är en relation mellan den förnimmande och det förnumna, så kommer man genom *αἴσθησις* endast åt relationerna, ej åt tingen. Felet är sålunda det, att *αἴσθησις* ej uttrycker själfva tinget, blott en tingets relation. Här skulle Protagoras kunna svara med att förklara, att det ej finns något annat än subjektet och dess *αἰσθήσεις*, så att *αἴσθησις* aldrig begärde att uttrycka något objekt. Med denna förklaring skulle Protagoras ställa sig på subjektivt idealistisk ståndpunkt. Detta steg har nu Protagoras ej tagit, han har lämnat därhän, huruvida *αἴσθησις* motsvaras af något yttre. Men äfven om han verkligen hade ställt sig på subjektivt idealistisk ståndpunkt, så kriticeras han af Platon, som i så fall anmärker: När Protagoras antog, att den sanna kunskapen sammanföll med *αἴσθησις*, så gjorde han detta af samma skäl, på grund af hvilket han också antog, att allting är såsom hvar och en i det ögonblick, han har förnimmelsen, tycker, att det är. Kan man då ej antaga, att så verkligen är? Platon säger: Hvad skäl finnes då, att med den grundsatsen sätta människan såsom måttet för allt? Med andra ord: om ej mer än *αἴσθησις* behöfs för att hafva sann kunskap, så hafva djuren lika mycket kunskap som människan. 1:o) Skillnaden mellan bättre och sämre kunskap försvinner. Men om denna skillnad försvunne, finns intet skäl, hvarför den ene skulle uppträda såsom den andres lärare, och så 2:o) blefve Protagoras' kunskapsteori alldeles öfverflödig. Det skulle till och med af Protagoras' åsikt följa, att 3:o) om någon hade den förnimmelsen, att Protagoras' kunskapsteori vore oriktig, skulle Protagoras nödgas erkänna, att äfven denne hade rätt.

Den svårighet, som sålunda i teoretiskt afseende tryckte honom, hade ock Protagoras anat. Därför förklarade han, att han ej ville vara en lärare i teoretiskt afseende, blott i det praktiska, det nyttiga. Sålunda skall han äfven i detta afseende slås tillbaka. Platon gör detta genom att kriticera *αἴσθησις* ur *β*) innehållets synpunkt. Han visar då, att det finns ett innehåll, som *αἴσθησις* ej kommer åt, men som den nödvändigt skulle komma åt, i fall den vore den sanna kunskapen. Detta innehåll är det framtida. Ty om *αἴσθησις* vore = sann kunskap och man ej kan hafva *αἴσθησις* om det, som ännu ej finns, så följer, att man ej skulle kunna hafva sann kunskap om det framtida, jag skulle ej kunna upp-

ställa någon regel för mitt handlingssätt, ej kunna företaga den minsta gärning afsiktligt, med plan. Härmed skulle också allt tal om det nyttiga, som afser det framtida, vara tillbakavisadt. Således är visadt, att *αἴσθησις*, såsom en växlande relation och såsom uttryckande subjektets eget tillfälliga tillstånd icke är en sann kunskap, och särskildt har *αἴσθησις* det felet att ej uttrycka allt det, som en sann kunskap skall uttrycka, nämligen det tillkommande, hvilket *αἴσθησις* aldrig kan få till innehåll. Men *αἴσθησις* får ej något dugligt innehåll, hvarken det förgångna eller det närvarande. Ty i fall *αἴσθησις* har något innehåll, skulle detta vara det ideligen växlande; ty satsen: "*αἴσθησις* är den sanna kunskapen", var den kunskapsteoretiska konsekvensen af satsen: "allt växlar". Dessa två satser stå och falla med hvarandra, och om sålunda *αἴσθησις* har något innehåll, är detta det oupphörligt växlande. Men detta är ett blifvande, ej ett varande, och om det varande vill jag hafva insikt i den sanna kunskapen. Men ej ens innehållet "det blifvande" får *αἴσθησις* behålla, om Protagoras står fast vid sina åsikter. Ty det finns ej förändring, utan att det finns ett föremål som förändras, som sålunda fortvarar i de olika tillstånden — det måste finnas något oföränderligt. Om sålunda något oföränderligt ej funnes, så funnes ej heller något föränderligt. Nu finnes på Protagoras' och Heraklits ståndpunkt icke något oföränderligt, sålunda finns det ej heller något föränderligt, något blifvande. Således är *αἴσθησις* blottad på allt innehåll. Men ej kan den kunskap, som ej har innehåll, är tom, vara den sanna! Härvid är nu att märka, att Platon ej vill, att *αἴσθησις* ej skall ha något innehåll — han vill just, att den till innehåll skall hafva det föränderliga. Men han påstår, att om *αἴσθησις* vill vara = den sanna kunskapen, då får den intet innehåll. Nedsätter *αἴσθησις* åter sina anspråk till att vara en lägre kunskapsform, då får den till innehåll behålla den lägre verkligheten, det föränderliga. Härmed är sålunda visadt, att *αἴσθησις* ej är den sanna kunskapen. Detta är ådagalagdt *α*) från synpunkten af *αἴσθησις*' tillfälliga form, = dess icke-nödvändighet, *β*) från synpunkten däraf att *αἴσθησις*' innehåll ej är det varande. Men om nu en viss förnimmelse ej duger såsom sann kunskap, därför att den har dessa fel, så är därmed negativt ådagalagdt, att den sanna kunskapen är den till formen oföränderliga, nödvändiga,

och likaledes har till sitt innehåll det i tingen oföränderliga, nödvändiga eller varande. Häri igenkänner man just tänkandet.

b) Men det fanns ännu en kunskapsform, som kunde göra anspråk på att vara den sanna, nämligen δόξα = hvarje kunskap, som ej är ögonblicklig eller nödvändig = hvarje föreställning eller mening. Δόξα kan ej vara den sanna kunskapen, ty det finns falska δόξαι; det ligger ej i "δοξα-naturen" något, som är en borgen för dess sanning. Detta hindrar naturligtvis ej, att en δόξα, en viss subjektiv mening, kan vara sann, men den kan ej vara nödvändigt sann, hvilket den sanna kunskapen måste vara. Men, invänder någon, om denna δόξα förses med bevis, blir den väl, från att vara en subjektiv öfvertygelse, en verkligt objektiv sanning! Ja väl! Men då är den ej längre en δόξα, den är en kunskap med insedd nödvändighet = vetande. Den brist, som sålunda vidlåder den blotta δόξα = den subjektiva öfvertygelsen, är, att där saknas *objektiv* visshet, insedd nödvändighet. Sålunda har Platon ånyo ådagalagt, att den sanna kunskapen är vetande, men från en något annan synpunkt än förr, nämligen från synpunkten af dess *objektiva visshet* eller insedda nödvändighet. Då blir frågan, om detta vetande uppkommer. Härvid är då att märka, att Platon 1) erkänner, att det har uppkommit; 2) påstår, att då i tänkandet eller vetandet finns nödvändighet, som ej finnes i de lägre kunskapsformerna, nämligen *varseblifningen* och *meningen*, så kan ej tänkandet uppstå ur dessa. Men då tänkandet å andra sidan uppstår i sammanhang med dessa lägre kunskapsformer, så låter detta förklara sig endast så, att människan har haft tänkandet förut, i den förra lifsformen. Men så återerinrar hon sig detta vetande, och sålunda blir tänkandets, vetandets uppkomst = återerinrande af ett i en föregående lifsform åtnjutet vetande.

Den andra hufvudfrågan inom dialektiken var 2) *om det sant varande.*

Till dettas beskaffenhet kan slutas från den sanna kunskapens beskaffenhet. Ty för Platon gäller såsom axiom, att det sant varande är den sanna kunskapens innehåll. Sålunda det sant varande har karakteren att vara innehåll i den sanna kunskapen; då nu denna är uppvisad såsom = tänkandet, så blir det sant varande = *tänkandets innehåll.* Detta åter kallas det tänkta såsom tänkt, och detta slutligen har formen af idé. Så blir då det

sant varande = *idé*. Till följd häraf är det 1) hvarken uppkommet, förgängligt eller föränderligt, icke ens i tiden, emedan begreppet icke är det; 2) ett okroppsligt eller andligt.

A) *Huru förhåller sig vidare detta ideela vara till enhet och mångfald?* Platon vill komma till att det ideela vara är enhet i mångfald. Härtill leder han sig genom kritik af andra åsikter, bland dem a) eleatismen, som förklarar: det sant varande är mångfaldslös enhet. Detta är dock omöjligt, ty den eleatiska ståndpunkten är i alla afseenden ohållbar, och detta af följande skäl:

α) Eleaterna sade om sin *enhet*, att den är τὸ πᾶν, allt — detta omimligt, ty tal om en allhet, där det ej finns flerhet, är — nonsens.

β) Eleaterna skulle ej kunna säga: enheten är, ty för att kunna säga så med någon mening, är det förutsatt, att det finns en tvåfald, nämligen tvåfalden af enhet och vara. Att detta är en tvåfald är klart, ty om enhet och vara vore detsamma, vore yttrandet: "enheten enhet" = yttrandet: "enheten är". Det är sålunda i tanken något annat, när jag såsom predikat inför *vara*, än när jag inför *enhet*, ty annars hade jag ej tillagt enheten något, när jag säger: enheten är. Då invänder någon: Ja väl. I tanken är det något annat, men ej i verkligheten. Härpå svarar Platon: tänkandet är = den sanna kunskapen. Sålunda det som i tänkandet är något nytt, något annat, måste äfven i verkligheten vara det. Eleatens "mångfaldslösa enhet" blir sålunda omöjliggjord genom yttrandet: enheten är. Sålunda kan eleaten, om han vill hålla på sitt påstående, ej tillskrifva enheten något predikat, som lyder annorlunda än "enhet". Men han skulle väl dock kunna tillskrifva enheten ett identiskt predikat, sägande: enheten är enhet? Men när man så säger, blir det för tanken något annat, än om man endast säger: enhet. Ty enheten såsom subjekt är något annat än enheten såsom predikat. Enheten såsom subjekt är något annat än enheten såsom predikat, ehuruväl det, som är subjekt, är = det, som är predikat. Sålunda redan genom uttalandet af "enhet är enhet" förutsättes för tanken en tvåfald. Om man därför såsom sträng eleat ej vill erkänna någon mångfald, så kan man ej ens uttala ett identiskt omdöme och sålunda inga omdömen alls, hvilket har till följd, att all kunskap blir omöjlig. Resultatet blir sålunda, att flerhet måste fin-

nas, lika väl som enhet, ty annars omöjliggöres all kunskap om det varande.

Men nu kunde man ock slå öfver åt andra sidan och säga b) det finnes mångfald, men ingen enhet. α) Dualism, β) materialism, γ) idéernas vänner. α) Denna fråga kan först behandlas in abstracto, — då man tänker på enhet och flerhet, ej på hvad det skulle vara, som vore en dylik enhetslös mångfald.

Om det funnes flerhet utan enhet, så funnes det naturligtvis också tvåfald utan enhet. En sådan åsikt skulle kallas dualism. Denna formela kritik sammanfaller sålunda med en kritik af dualism. Denna säger: det finnes tvenne "det varande". Men denna ståndpunkt är ohållbar, alldenstund tvåfalden försvinner, om jag vill lägga vikt vid absolutheten hos de tvenne. Om nämligen A = τὸ ὄν och B = τὸ ὄν, så äro båda ett och samma, sålunda ej två. Vill jag åter lägga vikt vid tvåfalden, så försvinner absolutheten hos ett af de tvenne, ty om i så fall A = τὸ ὄν, så är B ej = τὸ ὄν, sålunda ej absolut. Dualism och absoluthet sålunda motsatser och dualismen ohållbar. β) Det kunde ock blifva kritik af en åsikt, som skulle säga, att det varande är den enhetslösa mångfalden, och härvid afsåge, hvad det vore för slags mångfald, som hade denna egenskap. Frågan sålunda här behandlad mera konkret. Hvar tror sig då Platon finna ett sådant innehåll, som karakteriseras af formeln: mångfald utan enhet? Svar: i materien, den han för öfrigt sätter mycket lågt. Rummet tedde sig nämligen för honom såsom den i oändlighet bristande, negerade enheten. Materien blir sålunda det, som hade enhetslös mångfald, och denna åsikts förfäktare äro materialisterna. Här blir sålunda fråga om en kritik af materialismen, mot hvilken Platon framställer följande anmärkningar: 1) det är ett fel, att materialismen säger: allt verkligt är kroppsligt. Ex.: rättrådigheten: visserligen är denna något verkligt, men ej är den därför något kroppsligt. 2) Det är ock ett fel, att materialismen förklarar något verkligt för kroppsligt, för så vidt det är verkligt, d. v. s. förklarar någontings verklighet = kroppslighet. Ty hvad är det verkliga? Svar: det som kan verka och lida. Och hvad är det, som kan detta? Svar: i hvarje fall en kraft. Klart är det, att det är en kraft, som verkar; men det är ock en kraft, som lider, d. v. s. mottager verkan, ty det är en kraft, som hämmas. Sålunda det som gör,

att något blir verkligt, är kraft, men denna är ej något kroppsligt, den är sålunda af andlig art. Principen för verklighet är något andligt, — kraften. När nu denna andliga sak, kraften, behärskar materien, finns där ej någon enhetslös mångfald. Sålunda är materialismen tillbakavisad och jämte den påståendet, att i det varande skulle finnas mångfald utan enhet. Men en tredje ståndpunkt intogs af "idéernas vänner", om hvilka Platon talar; och tror man, att han med dem menat megarikerna. Dessa skulle hafva sagt, att det sant varande är en mångfald af idéer, utan inbördes sammanhang. Om så vore, blefve allt tänkande omöjligt, ty allt tänkande utgör en förbindelse mellan två idéer, subjektet och predikatet. Invänder någon, att detta nog är så i tanken, ej i verkligheten, svarar Platon: tanken är den sanna kunskapen, och därför såsom det är i tanken, så är det ock i verkligheten. Sålunda måste förbindelse mellan idéerna finnas.

B) *Resultatet af dessa trenne kritiker* blir, att Platon kan gifva det sant varande följande karakterer. Det sant varande är 1) idé, 2) mångfald, 3) enhet, 4) enhet i mångfald af idéer. Kort sagdt: *det sant varande är ett idésystem*, ett organiskt helt af med hvarandra förbundna idéer. Idéerna äro att fatta såsom själfbestående realiteter, så att, långt ifrån att idéerna skulle behöfva låna realitet från något annat, allt annat tvärtom har den lilla realitet, det har, genom sitt delhafvande i idésystemet. Det finnes nu högre och lägre idéer; äfven finns en högsta idé, ty såsom allt är hvad det är genom sitt delhafvande i idéerna, så äro ock idéerna hvad de äro, genom sitt delhafvande i en högsta idé. Denna högsta idé kallar Platon det godas idé. Ty då denna idé är det högsta varande, och allt blifvande är till blott för varandets skull, så är denna idé det, för hvars skull allting blir, det, hvari allt har sitt ändamål = det goda. Att denna idé är en personlighet, har Platon aldrig nekat; tvärtom säger han, att underligt vore, om så ej är; men han har ej bevisat, att den är en person, ett tänkande väsen. Han står sålunda på en objektiv ståndpunkt, ty personlighet har ej fått plats i det absoluta.

C) *Förhållandet mellan idévärlden och denna.* Idévärlden lånar ingen verklighet ur denna världen, men hvad denna har i fullkomlighet har den genom delhafvande i idévärlden. Idévärlden är

sålunda varande i denna världen och utgör grunden, hvarför den ock är ändamålet, till hvilket den genom sin utveckling sträfvar.

D) *Kastas nu en blick tillbaka* på Platons ontologi, så finna vi, att han har nått en mycket hög ståndpunkt, i det han i fråga om det absoluta, idévärlden, ådagalagt, att detta är en andlig, en evig värld, ej bestående af blotta abstraktioner, utan af själfbestående varelser, hvilka sammanflätas till ett helt, till en andlig organism. Blott personligheten hos det absoluta fattas, för att Platon skall hafva nått kristendomens ståndpunkt. Hans hufvudbrist är sålunda brist på personlighet i det absoluta. Tänkandets innehåll har flyttats in i den absoluta världen, men tänkandet själft står utanför densamma. Denna brist gestaltar sig icke allenast så, att Platon ej får in i det absoluta personen, som skulle vara där, utan äfven så, att han i det absolutas värld släpper in åtskilligt, som där ej borde komma in. Ty på sin ståndpunkt måste han släppa in allt, som har tankens form, sålunda lika väl de sinnliga som de förnuftiga begreppen få plats i idévärlden.

III. *Fysik.*

1) *Fysik är läran om det blifvande* i motsats mot det *varande*, för så vidt det har del i det varande. a) *Denna del af Platons lära har form af mening*, δόξα, ej af vetande. Skälet till att han använder denna lägre kunskapsform är, att fysiken handlar om en lägre verklighet, och enligt Platon tager kunskapen alltid färg af sitt föremål eller innehåll, sämre föremål behandlas af en sämre kunskap, bättre af en bättre. När vi sålunda hafva ett sämre föremål, denna världen, blir ock kunskapen sämre, icke strängt vetande, utan mening. Då den sålunda ej kan blifva vetande, håller Platon ej alltid så strängt på, på hvilken grad af kunskap den står, utan tillåter sig ofta att gifva kunskapen en lägre form, än den borde hafva, t. ex. det mytiska framställningssättet. b) *Synpunkten är här objektivt teleologisk.* Den är teleologisk, emedan förklaringen af en viss företeelse i världen för Platon sammanfaller med uppvisandet af dess ändamålsenlighet. Sålunda förklaras världen ur ändamålsenligheten = världsförklaringen är teleologisk. Den är objektivt teleologisk, emedan ändamålet, till hvilket den hänföres, är den opersonliga sak, som heter idé.

2) *I världen ingå tvenne faktorer, hufvudmoment:* a) idé, b) det, som Platon kallar θάτερον = "det andra", hvilket vi åter kalla

materia. a) *All vetenskaplighet har sin grund i idén.* Emedan världen nu har någon verklighet, om ock ej fullständig, måste den hafva del i idén. Men efter denna verklighet icke är fullständig, måste det finnas något annat element än idén, och det är b) *θάτερον*, materien. Härvid är att märka, att den karakter, under hvilken Platon tänker sig idén ingå i världen, är företrädesvis karakteren af enhet i världen. Däraf följer, att den karakter, under hvilken han tänker sig det motsatta elementet, är bristande enhet. Dessa två faktorer äro nu ursprungliga, så att ingen är kommen ur den andra eller förklarad ur ett högre. Därför kunna vi med skäl beskylla Platon för dualism. Han stannar nämligen vid två, af hvilka hvarken det ena förklaras ur det andra eller bägge ur något tredje, högre. c) *Myten om huruledes en världsbyggare, "Demiurgen", har sammanblandat med hvarandra dessa faktorer.* Den första blandningen af dessa två, i hvilken det fanns mest af idealitet, var världssjälen, hvilken sålunda i idealitet står närmast idén själf och utgör, så att säga, stommen till världsbyggnaden. Sedan blef en ny blandning, en gröfre, och denna blandning skall nu fylla "stommen". Världssjälen är den aktiva, den gröfre materialiteten den passiva faktorn. Emedan nu all måttbestämdhet, ordning och harmoni har sitt närmaste abstraktaste uttryck i tal och talförhållanden, i matematisk bestämdhet, så låter Platon världssjälen företrädesvis verka såsom det matematiska förnuftet. I denna punkt kommer platonismen att mycket nära beröra pytagoreismen, så att han begagnar pytagoreiskt förklaringssätt.

Världen är

a) klotformig: såsom den fullkomligaste gestalt;

b) men sönderfaller i tvenne sfärer: fixstjärnhimmelen och planethimmelen.

c) Såsom kroppslig måste världen vara synbar och sinnligt fattbar, men såsom skön måste den hafva ett enhetsband: luft och vatten.

d) Elementen och alla kroppar uppkomma af trianglar.

e) Jorden är orörlig och befinner sig i själfva centrum omkring världsaxeln;

f) därefter komma solen, månen och planeterna, hvilka föras

omkring af fixstjärnhimmelen, men som ock själfva hafva egen motsatt rörelse.

g) Fixstjärnhimmeln vänder sig från öster till väster hvar dag kring jordens axel.

h) Tiden såsom den sinnliga världens form, "den rörliga bilden af evigheten", i hvilken den är skapad, ehuru tiden först med världen är till, är fortvaron i detta omlopp, så att en världstid är förfluten, när alla planeterna komma tillbaka till det läge, uti hvilket de voro i början. Härtill åtgår 10,000 år. (Ribbing).

3) *Människan är förnuftsbegåfvad* och därför den förnämsta varelsen på denna jord. Hon består af kropp och själ och är gjord af samma ämne som världssjälen. Hon är sålunda en blandning af idealitet och materialitet, men den första och sålunda den finaste blandningen.

4) *I själen urskiljer Platon tre delar eller förmögenheter:* a) τὸ λογιστικόν = tankeförmågan och viljan; b) τὸ ἐπιθυμητικόν = den sinnliga begärförmågan; c) τὸ θυμοειδές, något midt emellan de båda förra, och under detta c) hänför han

α) allt sådant i själen, som har ett förnuftigt innehåll, men ej tankens form; sålunda en förnuftig känsla eller begär. Vidare

β) allt sådant i själen, som icke omedelbart är uttryck af ett kroppsligt behof, sålunda en tämligen omfattande sak med icke så noga bestämda gränser.

5) *Platon är determinist i inskränkt bemärkelse*, såsom sokratikerna i allmänhet voro. Han anser nämligen, att viljan icke bestämmes utifrån, utan af den på den respektiva ståndpunkten gifna insikten, så att man vill det man anser eller inser vara det bästa. Men insikten är bunden af hennes lif i en föregående lifsform.

Anm. a. *Själens odödlighet* antager Platon och har åtskilliga bevis därför, som dock ej äga den styrka som hans andra, emedan han utgår från en uppfattning af själen, som gör odödligheten svår att genomföra. Han säger nämligen, att själen är ej en idé, utan en blandning af idé och det förgängliga elementet, och har man så blandat in förgängelsen, är det svårt att förklara odödligheten. Platons bevis äro emellertid: 1) själen har varit till före denna lifsform. 2) Allt framgår ur sin motsats, sålunda måste lifvet aflösa döden. 3) Själen är själfverksam.

Anm. b. Lifvet efter döden beror på lifvet här; den rättskaffens

blir mycket lycklig och tvärtom. Filosoferna komma dock att få det bäst i den kommande världen, emedan de förut redan här haft sin tanke riktad på densamma.

IV. *Etik och politik.*

1. *Etik.*

1) *Etiken handlar om människans lycksalighet eller om det goda, sådant detta i och genom människan är närvarande.*

2) a. *Betrakta vi nu detta goda ur den synpunkten, att dess närvaro innebär den riktiga beskaffenheten hos människan, att hon är såsom hon bör vara, så kallas det goda dygd,* ty dygden är själens duglighet, riktiga beskaffenhet. Hvilken som kan vara dygdig såsom sådan, är i själfva verket redan förut omtaladt vid kritiken af den för handen varande ofilosofiska bildningen. Dygden skall nämligen 1:o) uttrycka subjektets fullkomlighet såsom subjekt och därför vara vetande, 2:o) säkert leda till sitt mål, därför vara karakter och därför äfven vetande; 3:o) vara själftillräcklig eller själfändamål, och då måste den hafva till innehåll ett öfversinnligt och ej ett sinnligt, hvilket aldrig kan vara själfändamål.

2) b. *Men den praktiska filosofiens föremål kan betraktas äfven ur en annan synpunkt än såsom dygd.* När det var fråga om dygden, var det fråga om själens beskaffenhet. Men *ur en mera objektiv synpunkt blir det fråga om hvad själen har i sig,* när den är dygd. Svar: det goda, och detta goda är: 1:o) icke ἡδοναί, 2:o) icke en blott negation af ἡδοναί, 3:o) icke angifbart i en idé, sålunda ej idén i sin renhet. Hvarför? Det goda skall vara godt för någon, nämligen för människan och sålunda införas i människans själ, och denna är ju ej något rent ideelt. 4:o) Således: det goda är = idén, införd i själen. När denna ideela godhet införes i själen, hvad inträder då i själen? Svar: α) måttbestämdhet eller mått. Sålunda: hvarje sak får däraf sitt bestämda mått, däraf κάλλος, συμμετρία, ἀλήθεια = skönhet, symmetri, sanning. β) Ej blott själfva måttet utan det måttbestämda, ej blott συμμετρία, utan τὸ σύμμετρον o. s. v.; sålunda ej blott måttet, utan detta mått, genomfördt i det enskilda. γ) Själfva spetsen af det goda, det, genom hvilket det goda når själfva höjdpunkten, nämligen den förnuftiga insikten och viljan, νοῦς καὶ φρόνησις. Dessa trenne saker (α, β, γ) mottagas af alla delar i själen. Själen har olika delar,

och alla delar skola taga mot idévärlden i sig. δ) Ofilosofiska vetenskaper samt konster och riktiga åsikter. De delar af själen, som mottaga dessa, äro mellanliggande, lägre. ε) Känslor, det af idévärlden, som mottages af själens lägsta delar, där uppstå rena ἡδοναί, förnuftiga känslor.

3) *Finns det mer än en dygd?* Egentligen icke, ty den riktiga beskaffenheten är blott en. Men då själen har olika delar och förmögenheter, kommer den riktiga beskaffenheten att bryta sig i flere riktiga beskaffenheter och sålunda *flere dygder uppstå*. Till att börja med äro de tre: α) φρόνησις eller σοφία = den riktiga beskaffenheten hos själens tänkande del; β) ἀνδρεία, sedligt mod = den riktiga beskaffenheten hos själens menande del, den riktiga meningen om hvad som bör anses fruktansvärdt — och detta åter är intet annat än det sedliga onda; γ) σωφροσύνη = den riktiga beskaffenheten hos själens lägsta del, att begären tyglas af förnuftet = besinning. Men när så hvarje själens del fått sin riktiga beskaffenhet, så kan man betrakta själen i det hela såsom ägande en riktig beskaffenhet genom att hafva delarna riktigt ordnade, och det är δ) δικαιοσύνη. Genom denna är själen ställd i det rätta förhållandet inom sig själf, men därmed också till alla andra varelser, så att hon står i harmoni med alla andra förnuftiga och dygdiga varelser, såsom gudarna, människorna.

4) *Dygdens högsta religiösa värde är* ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν = människans likställighet med Gud genom dygden, så långt måttet tillåter. Dygden har en massa sinnligt godt med sig, men den omständigheten, att hon medför en god ställning, aktning o. s. v., är ej motivet, ty motivet är, att man blir lik det högsta, Gud själf.

2. *Politik.*

5) *Staten är ett stort individuum; staten är i stort, hvad individen är i smått.*

a) Anledningen till dess uppkomst är de sinnliga behofven och arbetsfördelning.

b) Dess ändamål är δικαιοσύνη, rättrådighet, förverkligad genom uppfostran, som ligger i statens händer. Det första ändamålet vid statsbildningen var visserligen de sinnliga behofvens lättare tillfredsställande genom arbetets fördelning, men det egentliga ändamålet bör vara δικαιοσύνη.

c) I afseende på författningen är Platon aristokrat. Staten skall ligga i *de bästes* händer, men med "de bäste" menade han ej dem, som genom börd och rikedom voro framstående, utan dem, som voro det genom intelligens. "Staten blir ej riktigt väl styrd, förrän den kommer i filosofernas händer", d. v. s. i sådana mäns händer, som känna den eviga sanningen och verka därefter.

d) Statsformen skall vara den af ordning och samstämmighet mellan statens delar. Liksom själen har olika delar, har äfven staten trenne delar, med motsvarande dygder. α) Τὸ βουλευτικόν = de styrande. β) Τὸ ἐπικουρικόν = krigare- eller ämbetsmannaståndet. γ) Τὸ χρηματιστικόν = det närvarande privata ståndet.

6) Människan skulle uppfostras till rättrådighet, och uppfostran är dels a) musik, andlig bildning, dels b) gymnastik, kroppslig bildning. Denna uppfostran skulle staten bestå, och därvid gick så till, *att staten upplöste familjebanden* — Platon säger: "Ingen bör känna sina föräldrar" —, tog barnet, bestämde, hvad det skulle blifva — dock med hänsyn till dess anlag —, och uppfostrade det därtill. De bäst begåfvade bland krigarne fingo särskildt c) filosofisk uppfostran för att beredas till inträde i det styrande ståndet.

Den grekiska filosofiens tredje period.

a. *Allmän karakter.*

Den är *reflekterad*, teoretiskt praktisk *realism.* Den är realism i motsats mot den andra perioden och i likhet med den första, men reflekterad i motsats mot den första.

Vidare är den teoretiskt praktisk i motsats mot den första, som är uteslutande teoretisk. Angående denna teoretiskt-praktiska realism är att märka, att den *ej är ren*, oblandad, tvärtom; men man öfvergår allt mer till en realistisk ståndpunkt och slutligen till materialism. Vidare framträder en motsättning mellan subjektivitet och objektivitet, och den förra accentueras mer. Häraf följer, att företrädesvis två spörsmål träda i förgrunden, nämligen det kunskapsteoretiska och det praktiska. Allt slutar i skepticism. Härmed äro ock angifna

b. *De frågor, som komma till behandling.*

De kunskapsteoretiska, ontologiska, kosmologiska och prak-

tiska. Som vi förut sagt, framträda de kunskapsteoretiska och praktiska starkare, de praktiska starkast.

c. *Hithörande skolor.*

a) *Gamla akademien*, realistisk rationalism.

b) *Aristoteles och den peripatetiska skolan*, högre empirism.

c) *Epikureismen*, i teoretiskt afseende lägre empirism, i praktiskt negativ, abstrakt empirism.

d) *Stoicismen*, karakter = epikureismen.

e) *Nya akademien och Pyrrhonismen*, skepticism.

A. Gamla akademien.

a. Representanter.

De viktigaste äro Speusippus, Platons systerson, och Xenokrates från Kalcedon, dessutom Polemo från Atén, Krates från Atén, och Krantor, hvilka alla lefde emellan 350 och 250 f. Kr.

b. Ståndpunkt och läror.

1) *I formelt hänseende* består deras åtgörande i en formel bearbetning af Platons filosofi, t. ex. Xenokrates' indelning af Platons system i dialektik, fysik och etik.

2) *I reelt hänseende:* Det intresse, som dref gamla akademiens filosofer till en i jämförelse med Platon ändrad ståndpunkt, var världsförklaringens. Platons filosofi hade det grundfelet, att den var *objektiv, så att den icke erkände personligheten.* Detta var det fel, som han hade gemensamt med all antik spekulation, och sålunda kunde det ej observeras af denna. Men en af följderna var, att Platon blef "klen i världsförklaringen", och att denna brist yttrade sig så, att han var dualist. Och denna dualism var en brist, som äfven på antik ståndpunkt kunde märkas och af gamla akademiens filosofer kännas. Vi kunna därför säga, att deras intresse var att åstadkomma en världsförklaring genom att mildra dualismen. Detta gjorde de äfven genom att sänka den platonska idéns betydelse och hoppades därmed, att klyftan mellan idén och materien blefve mindre. De sänkte idéernas betydelse så, att de förklarade, att de voro tal, matematiska bestämdheter — sålunda ett återupplifvande af pytagoreismen. Därtill hade Platon själf gifvit anledning, ty dels hade han närmat sig pytagoreismen genom att då och då använda pytagoreiskt

förklaringssätt, dels hade han sagt, att idéerna voro tal, kallat dem ἄριθμοι, men dock med den modifikation, att de voro ἀσύμβλητοι, omöjliga att lägga tillsamman. Detta begagnar gamla akademien för att förvandla idén till tal och sålunda närma den det materiela. Därvid behålla de för talet en karakter, som Platon hade tillskrifvit åt sina idéer, nämligen deras själfbestånd. Talvärlden är sålunda upphöjd öfver den sinnliga, och i detta skulle ligga gamla akademiens rationalistiska drag. Det realistiska draget ligger däri, att de fattade detta idéernas själfbestånd såsom tillvaro på någon bestämd plats såsom en tillvaro i rummet, och därmed hade de sjunkit ned från den platonska tanken, enligt hvilken idén var oberoende af tid och rum. Att nu förvandla filosofien till matematik är af detta ett korollarium.

3) *Världsförklaring:* De fattade förhållandet mellan det absoluta, d. v. s. talvärlden och denna världen såsom ett kausalitetsförhållande, denna världen är frambragt af talvärlden. Därvid göra sig två principer gällande, nämligen det ena och det många, det ena representerande begränsning, det många det gränslösa. Här gör sig sålunda gällande ett ganska starkt fantasielement — *dämonologi*. *Dämoner* utgöra ett mellanting, en förmedling mellan det gudomliga och världen.

4) *Etiken:* man söker att förfäkta den positiva rationalismens ståndpunkt i motsats mot evdaimonismen hos peripatetikerna och den negativa rationalismen hos stoikerna.

B. Aristoteles och den peripatetiska skolan.

a. Lefnad och skrifter.

Aristoteles, född 384 i Stagira, en grekisk koloni i Tracien, kom 367 till Atén; Platons lärjunge till dennes död; därefter vistelse i Atarneus, hos tyrannen Hermias och efter dennes död i Mitylene; från 343 lärare åt Alexander i Macedonien; 335—323 skola i Lyceum (tempel helgadt åt Apollon Lykeios) i Atén, "*peripatetisk*", emedan A. spatserande höll föredrag, "esoteriska" och akroamatiska om förmiddagen, "exoteriska" (och i retorik) om eftermiddagen; efter Alexanders död anklagad för gudsförnekelse, flydde till Kalcis, † 322. Allsidigt lärd, synnerligen i naturforskningen; många skrifter, af hvilka åtminstone de flesta filosofiska äro i behåll, torr framställning och till en stor del ej utförd redaktion,

men utmärkta af stor skarpsinnighet, vetenskaplig metod och fast terminologi.

b. Ståndpunkt, metod och indelning af filosofien.

1) *Utgångspunkten:* Såsom Platon utgår från Sokrates, så Aristoteles från Platon. Men där äger i reelt afseende en större skillnad rum mellan Aristoteles och Platon än mellan Platon och Sokrates. Aristoteles har gått vidare än Platon och det, som härtill förmådde honom, var äfven bristfälligheten i Platons världsförklaring, hvilken kunde uttryckas därmed, att Platon stannade vid en dualism mellan två principer, idé och materia, hvilka två principer voro så beskaffade, att man ej kunde komma från den ena till den andra, ty de voro hvarandra alldeles olika. Det gällde nu att söka få denna dualism häfd, och det var detta grundintresse, som ledde Aristoteles. Hans intresse var således ett världsförklaringens intresse.

2) *Förhållande till idé och materia.* Huru bär han sig åt att häfva Platons dualism? Svar: a) sänker idéns betydelse och b) höjer materiens.

a) Den platonska idén var något andligt, som ägde själfbestånd. Men hos Aristoteles blir idén blott formen åt något annat, icke något själfbestående. Den gamla akademiens filosofer hade förvandlat idén till tal, Aristoteles förvandlar den till form.

b) Hos Platon hade materien haft den betydelsen, att den blott var en motsats till idén, var i förhållande till idén τὸ ἕτερον, men blottad på de fullkomligheter, som idén ägde. Var idén τὸ ὄν, var materien τὸ μὴ ὄν. Nu förvandlar Aristoteles materien från Platons icke-vara till det möjliga, det potentiela, sålunda det till hvad som helst bildbara. Sålunda har han närmat idén och materien, ty det ligger i formens begrepp att forma ett bildbart och i materiens att formas. Sålunda är det kosmologiska intresset, att häfva dualismen, som det synes, bättre tillgodosedt än af Platon.

3) *Filosofiens begrepp:* Filosofi är vetenskap om tingens yttersta grunder och om allt i dess förhållande till dessa. Hvilken förändring i förhållande till Platon? — 1) För Platon hade filosofien varit ej blott vetenskap eller tänkande, utan äfven ett religiöst och sedligt viljande. Den praktiska sidan af filosofien stryker Aristoteles bort, och i så måtto har filosofien ett inskränktare

område än hos Platon. 2) Platon hade begärt, att den verkliga filosofien skulle hafva till objekt det öfversinnliga, ej det sinnliga. Aristoteles däremot menar, att filosofien kan sysselsätta sig med hvad som helst, blott det sättes i förbindelse med den yttersta grunden. Sålunda blir i så måtto filosofiens område vidgadt.

4) *Filosofiens metod* innebär de två faktorerna:

a) regress från det gifna till principen;

b) progress från begreppet in abstracto till demonstrerande af dess specielare bestämningar.

5) *Filosofiens delar äro:*

a) metafysik, om de yttersta grunderna för allt;

b) fysik, om de konkretare grunderna för de särskilda slagen af verklighet;

c) etik och politik, om människans praktiska verksamhet.

Därtill kommer såsom inledande en

d) kunskapsteori, en utförd teori öfver vetandets form.

c. Läror.

I. Ur denna Aristoteles' *vetenskapslära* = kunskapsteori skola vi blott anföra några tankar.

1) Sammanställa vi Platon och Aristoteles i afseende på hvad de lära om den sanna kunskapen, så äro de hvarandra lika i följande punkter:

α) Enligt båda är den sanna kunskapen vetande eller tänkande, som sålunda är den sanna kunskapens högsta form och enda adekvata uttryck.

β) Enligt båda uppstår tänkande eller vetande i sammanhang med lägre uppfattningsformer, så att de förra utgöra för dessa ett villkor.

γ) Båda neka, att vetandet eller den sanna kunskapen skulle vara en produkt af de lägre uppfattningsformerna.

De äro hvarandra olika i följande punkter:

α) Aristoteles har närmare och mer strängt än Platon tilldragit bandet mellan de lägre uppfattningsformerna och tänkandet, så att vissa lägre uppfattningsformer bli nödvändiga villkor för vissa begrepp, så t. ex. säger Aristoteles, att om någon människa saknade ett sinne, komme det att hos henne fattas en viss sfär af begrepp o. s. v.

β) Tänkandets uppkomst betyder ej hos Aristoteles återerinring,

d. v. s. att man skulle hafva haft tänkandet förut, glömt det och åter kommit ihåg det. Utan tänkandet är öfvergång från potentia till actus. Som Platon ej hade något begrepp om det potentiella, måste naturligtvis denna uppfattning hos honom saknas.

2) Sättet för tänkandets förverkligande är, att man utgår från det faktiskt gifna, från det enskilda, och så leder sig tillbaka till något, som är självklart eller allmängiltigt. Människan har en förmåga att fatta sådant självklart, den förmågan heter νοῦς, och då man kommit tillbaka från det för mig först vissa till det "i sig vissa", då härleder man därur medelst demonstration eller bevis alla sanningar, och så uppstår verklig vetenskap och verkligt tänkande.

3) De gränser, inom hvilka det sant varande måste röra sig, äro: å ena sidan det själfklara, nämligen själfva principen, som icke kan demonstreras därför, att man ej har något att demonstrera den ur, och å andra sidan det individuela, som ej kan bevisas därför, att det är tillfälligt och sålunda innebär nödvändighetens motsats. Det själfnödvändiga är sålunda den öfre gränsen och det tillfälliga den nedre; inom dessa gränser rör sig demonstrationen.

II. *Metafysik.*

1) Såsom en mellanlänk mellan logik och metafysik i egentlig bemärkelse står läran om kategorierna.

a) Hvad är kategori? Svar: Kategorier äro de allmännaste formela bestämningar hos det varande. Det är att märka om dem två saker, som de ej äro, nämligen:

α) De äro ej formelt logiska, sålunda ej tankeformer, utan tillvarelsesätt.

β) De uttrycka ej själfva sakens reela beskaffenhet och kvalitet. Man får ej genom dem veta, hvad tingen äro, utan endast deras sätt att vara, sålunda formela, ej reela bestämningar hos tingen.

b) Dessa kategorier äro följande:

Οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποὺ, ποτέ, κεῖσθαι. ἔχειν, ποιεῖν och πάσχειν.

Bland dessa är οὐσία-kategorien den viktigaste. Οὐσία kommer af εἶναι och betyder egentligen vara, väsen. Af det sant varande eller väsendet måste hvarje tänkare begära två saker, dels att det är ett självständigt — bestående, dels att det är ett nöd-

vändigt, oföränderligt. Men på högre empirisk ståndpunkt köpas dessa två karakterer på hvarandras bekostnad.

Så ock hos Aristoteles, och han urskiljer därför inom οὐσία:

αα) Οὐσία δευτέρα = bestående οὐσία, genera och species.

Såsom vi redan nämnt, söker Aristoteles det absoluta icke egentligen af intresse att få veta, hvad det såsom sådant är, utan i världsförklaringens intresse. Nu var af de gamle insedt, att den karakter i världen, på grund af hvilken hon behöfver en förklaring, företrädesvis är hennes förändring eller, såsom de gamle sade, rörelse. Därför kan man säga, att Aristoteles' teoretiska filosofi, på samma gång som den företrädesvis är en kosmologi, mest kommer att röra sig omkring begreppet rörelse, fattadt i betydelse af förändring, öfvergång från ett tillstånd till ett annat.

Först fråga vi då:

2) Hvilka äro de nödvändiga förutsättningarna för rörelse? — Vid all rörelse måste jag först tänka mig att det finns ett rörande; en rörelse utan något som rör, är ej tänkbar. — Sålunda en princip finnes (det rörande). Men detta måste äfven för att kunna röra vara en kraft. Principen för rörelse är sålunda: a) det rörande, men för att vara detta är den: b) kraft = aktivitet. Vidare då all rörelse innebär ett förverkligande, så är klart, att principen själf måste vara c) verklighet. Då den nu är verklighet och Aristoteles står på platonsk sokratisk ståndpunkt, i det att han gifver primatet inom verklighetens värld åt det andliga, begreppet, idén, så nödgas man också fatta här i fråga varande princip såsom d) begrepp eller idé. Härmed förändras äfven idéns betydelse, så att den ej längre såsom hos Platon utgör ett själfbestående föremål, utan blir blott en form hos ett annat. Således på Aristoteles' ståndpunkt är idén, begreppet = form. Den ena principen för rörelsen blir sålunda att betrakta såsom a) rörande, b) kraft, c) verklighet och d) form. Detta är nu ej fyra olika saker, utan en och samma sak, sedd från olika synpunkter.

Äfven Aristoteles begagnar såsom bevis för sin lära kritik af motsatta åsikter. Han vänder sig då först mot 1) jonikerna och förebrår dem, att deras princip a) ej är vetbar, men växlande och tillfällig; b) förutsätter något annat än sig själf, också därför att den är växlande och tillfällig, ty härigenom förutsätter den det varande; c) ej kan ur sig förklara allt, som därur skulle förkla-

ras; såsom det andliga, hvilket ej kan förklaras ur det kroppsliga.

Vidare kriticerar han i likhet med Platon 2) eleatismen. Men Aristoteles framhåller särskildt, att på eleatisk ståndpunkt omöjliggöres blifvande, rörelse, förändring, ty denna sak kan ej förklaras ur eleatismens vara eller icke vara.

Samma anmärkning ställer han mot 3) pytagoreismen, hvilkens talprincip är allt för abstrakt för att rörelsen skulle ur den kunna förklaras.

Vidare vänder han sig mot 4) Platon, och hans kritik af honom är mest afgörande för hans egen ståndpunkt. — Platons ståndpunkt var felaktig, antingen man betraktar α) idén i och för sig eller β) förhållandet mellan idé och materia.

α) Betraktar man idén i och för sig, var Platons idé behäftad med en motsägelse, hvilken ligger däri, att den platonska idén skulle vara ett självbestående föremål, substans, *χωριστόν*. — Men när det blir fråga om hvar man skall återfinna de platonska ideerna, hvad äro de? Jo, abstrakta saker, genus och species, begrepp eller saker, som aldrig förekomma i och för sig, utan endast såsom bestämning hos annat, såsom det gemensamma i många, sålunda såsom det icke självbestående. Sålunda ställer Platon på det varande en fordran, som det ej motsvarar. Motsägelsen blir således den, att det absoluta, idén, å ena sidan är självbestående, och å den andra blott form åt ett annat. Men detta behöfde ej hindra, att idén vore användbar vid världsförklaringen. Men ej ens där, ty då är det frågan om

β) förhållandet mellan idén och materien. Det är gifvet, att utan förbindelse mellan idé och materia kommer ingenting till stånd. Nu var enligt Platon idén något andligt och hade ej i sig någon anledning till förening med sin motsats. Hvarför skulle den då tvingas att förena sig med sin motsats? Men — då de nu äro förenade med hvarandra, huru har denna förbindelse uppstått? Jo, man måste, om man vill ställa sig på Platons ståndpunkt, för hvarje förbindelse mellan idé och materia, postulera ett tredje såsom grund för denna förbindelse, *τρίτος ἄνθρωπος*. Men om man ock postulerar en sådan tredje sak, som skulle förbinda de två, så står denna oförklarad, och man behöfde en fjärde för att förbinda den tredje med de två första o. s. v. in infinitum.

Idén har sålunda i sig ingen anledning till förbindelse med materien, och materien ingen till förbindelse med idén, det är just denna brist, som Aristoteles vill framhålla. Hur rättar då Aristoteles dessa Platons fel? — Det fel, som bestod däri, att idén i och för sig vore motsägande, emedan den både skulle vara självbestående och form hos ett annat — det felet hjälper han genom att stryka bort den ena af dessa två karakterer. Han säger: idén är icke själfbestående utan blott form, och därmed är också det andra felet häfdt, som angick förhållandet mellan idén och materien. Ty är idén en form, så ligger det i dess begrepp, att den skall hafva något att vara form åt, således förena sig med materien. Men det är ej nog med att i idén, formen, skall ligga anledning till denna förbindelse, utan i materien skall ock finnas anledning till förening med något annat än formen. Hur skall därför materiens begrepp ändras?

Då komma vi till den andra principen, som jämte idén skall utgöra förutsättning för rörelsen. Klart är, att liksom det för att blifva rörelse behöfs en rörande, så behöfs ock något, som röres. Den andra principen blir därför a) det rörda. Men var nu den förra principen kraft, så är denna naturligtvis något däremot svarande, nämligen b) det passiva. Såsom ἀνάλογον till verkligheten i den andra principen är denna också c) möjlighet, och såsom motstycke till den förra principens form är denna det, som låter sig formas, d) det bildbara, materia.

Antagandet, att en sådan andra princip såsom möjlighet eller såsom det bildbara är nödvändig, framgår ej blott af motsättningen mot den föregående principen utan kan äfven inses genom att omedelbart reflektera öfver själfva rörelsen eller blifvandet. Ty om jag tänker på en viss rörelse, som här är lika med hvilken förändring som helst, så är det ju därvid ett föremål, X, som öfvergår från ett tillstånd till ett annat, från en form, a, till en annan, b. Men då är det klart, att, för att X skall kunna öfvergå från det ena till det andra, skall X intaga en dubbel ställning till a och b. X skall vara möjlighet af både a och b, men får ej vara verklighet af a och b, ty om den vore det af a, kunde den ej vara det af b och tvärtom. Vid all förändring finnes sålunda ett X, som är möjlighet af flera former. Tänker jag nu icke på någon särskild förändring utan på alla förändringar, så är klart,

att vid alla formombyten X kommer att betyda något, som är möjlighet af alla former — och just därför icke verklighet af någon bland dem, den rent formlösa möjligheten, den rena möjligheten. Detta är betydelsen af den aristoteliska materien, det obestämda, men därför också det till allt bildbara. Detta, passiviteten, materien, blir sålunda den andra principen.

Dessa två principer bruka kallas den ena form, den andra materia, men det är att märka, dels att formen är = begreppet, idén, dels att materien ej betyder det jag kan taga på, utan den rena möjligheten.

I den andra af de tvenne principerna urskiljer Aristoteles en faktor, som han kallar στέρησις = icke-vara = privation. Στέρησις är det, som materien mist genom formen, den i materien liggande negationen af formen. Något sådant måste ligga i materien, annars funnes intet skäl, hvarför ej denna fullständiga möjlighet skulle slå öfver i verklighet. Man måste därför tänka sig något, som inom materien utgör en gräns för dess bildbarhet eller möjlighet att formas. Denna gräns är just στέρησις.

Dessa två principer ingå såsom olika sidor i hvarje enskildt föremål i världen. Hvarje föremål är sålunda hvarken blott materia eller blott form, utan förknippningen af båda, så att det substantiela är hvarken ren materia eller ren form, utan enheten af båda. Några andra principer än dessa två finnas ej, ty dessa äro för världsförklaringen tillräckliga. Ty om jag har en sak, i hvars begrepp det ligger att röra, och en annan, i hvars begrepp det ligger att låta sig röras, så behöfves intet mer för åstadkommande af rörelse. Några andra förutsättningar finnas därför ej. Detta hindrar dock ej, att, när det är fråga om den enskilda rörelsen i den stora rörelseprocessen, dessa rörelser kunna framträda i någon mån modifierade genom inflytelsen från hvarandra, så att det kan bli tal om något annat än ren materia och ren form. Det kan nämligen jämte dessa: causa formalis och causa materialis, äfven bli tal om α) causa efficiens och β) causa finalis.

α) Causa efficiens är det förut verkliga föremål, som åstadkommer förbindelsen mellan en viss materia och en viss form. T. ex. om det skall byggas ett hus, är materien = sten, formen = begreppet hus, men nu behöfs ock en förut verklig varelse, som

åstadkommer föreningen mellan dessa två, en tredje princip, en causa efficiens, här = byggmästaren.

β) Causa finalis är ändamålet, den färdiga saken. Men causa finalis är intet annat än form. Samma exempel: causa finalis är begreppet hus, som är närvarande i byggmästarens själ och verkar så, att han beslutar att bygga huset. Sålunda är klart, att causa finalis ej egentligen är något annat än form.

Hvad causa efficiens beträffar, så är det tydligt, att byggnaden är enhet af materia och form, och upplöses denna enhet, går den ena sidan tillbaka till materia, den andra till form, och causa efficiens kan vara efficiens, endast för så vidt den är kraft.

Ehuru man sålunda inom världsprocessen kan urskilja fyra principer, så låta de dock reducera sig till två, causa materialis och causa formalis.

3) Dessa principer skola sålunda begagnas vid världsförklaringen. Hvad i världen skall då följa ur den ena, och hvad ur den andra? Allt bättre följer ur formen och allt sämre ur materien.

Ur formen följer: 1) allt i världen vetbart.

Ur materien följer: 1) allt, som man ej kan veta utan komma åt genom lägre kunskapsformer.

Ur formen följer: 2) allt väsen.

Ur materien följer: 2) allt tillfälligt.

Ur formen följer: 3) allt ändamålsenligt i världen.

Ur materien följer: 3) allt ändamålsvidrigt, allt monstruöst o. s. v.

Ur formen följer: 4) allt fullständigt.

Ur materien följer: 4) allt bristfälligt, t. ex. kvinnorna, som äro till därigenom, att materien blef öfvervägande vid deras daning.

En annan sak är individualitet och flerhet i formen. Hvad individualiteten angår, så innebär det individuela särskildt tvenne saker: 1) Ett bestämdt i motsats mot ett obestämdt. 2) Den sinnliga individualiteten innebär också det tillfälliga.

Den förra sidan, bestämdheten, följer enligt Aristoteles ur formen, men det tillfälliga i individualiteten följer ur materien, och denna synpunkt blir för Aristoteles den öfvervägande.

Slutligen följer ur materien också: flerhet i formen, så att om det ej funnes materia, skulle formen blifva blott en.

4) Denna aristoteliska rörelse har ej uppkomst eller slut, den är

evig. Man behöfver sålunda ej söka någon yttersta grund till densamma i den mening, att det skulle finnas ett föremål, som en gång för första gången åstadkom en rörelse; men i en mening kan fråga uppstå om en yttersta rörelseprincip, nämligen det, hvarvid tanken till sist måste stanna, då den går tillbaka från den ena rörelsen till den andra och frågar efter det rörande. Denna yttersta rörelseprincip måste antingen vara 1) ren form, 2) ren materia eller 3) en förening mellan form och materia. Kan den väl vara en förening mellan form och materia? Nej! Ty en dylik förening måste tänkas såsom uppkommen genom en föreningsakt mellan båda, men en sådan föreningsakt vore just rörelse. Detta skulle sålunda vara att säga; rörelsens yttersta grund är rörelse. Kan då den yttersta rörelseprincipen vara ren materia? Nej! Ty på Aristoteles' ståndpunkt är materia = möjlighet, sålunda ren materia = ren möjlighet, d. v. s. möjlighet af hvad som helst. Om den yttersta rörelseprincipen vore en sådan, skulle den naturligtvis vara både möjlighet af rörelse och möjlighet af rörelsens motsats, d. v. s. rörelsens uteblifvande.

Såsom rörelsens yttersta grund måste sålunda sättas den rena formen. I det aristoteliska systemet är denna rena form = Gud. Klart är, att då form, rörande, verklighet, aktivitet i det föregående äro uppvisade såsom en och samma sak, endast sedd från olika synpunkter, så kan jag karakterisera den yttersta rörelseprincipen ej blott såsom ren form, utan äfven såsom något rörande, något ej alls rördt, såsom aktivitet — ej passivitet —, såsom verklighet — ej möjlighet. Då den nu är ren form, men all mångfald kommer från materien, så måste denna form vara en. Vidare kommer den af samma skäl att blifva i viss mening individuel, därför att det, så att säga, ej finns mer än ett exemplar af densamma. Sålunda inträffar här det egendomliga, att individualiteten framträder utan någon materia.

Blir det sedan fråga om, hvar vi i vår tankevärld skulle finna ett föremål, på hvilket denna beskrifning af ren form skulle passa in, så tror sig Aristoteles hafva funnit ett sådant i *νόησις* = tänkandet. Det är ej en person, utan en bestämning hos personen, som här upphöjes till det absoluta. Aristoteles förmår sålunda ej höja sig öfver den opersonlighet, som karakteriserar antikens filosofi. Denna *νόησις* kallar han *νόησις νοήσεως*, för att detta tän-

kande måtte få till innehåll något andligt och vara oblandadt med materien. Sålunda måste denna νόησις νοήσεως = "tänkandet af tänkandet", vara den yttersta rörelseprincipen.

5) Denna yttersta rörelseprincips förhållande till världen. Den är i världen närvarande, den är (immanent) orsak till allt hvad form heter, dock är denna immanens medelbar, omedelbar blott i stjärnhimmelen. Här hotar likväl en fara: Det visar sig ju, att om någon skall röra något annat, så röres den rörande också själf. Skall sålunda den yttersta rörelseprincipen röras? Nej! Den skall vara ren form, sålunda rörande, ej rörd. Dess rörande verksamhet skall sålunda fattas såsom ett rent andligt förhållande. Hvar skall man då finna ett rent andligt förhållande, som åstadkommer en rörelse, då man ej får taga personen själf? Svar: I causa finalis, ändamålet, hvilket likasom drager verksamheten till sig utan att själf röras. Sålunda är causa finalis i den yttersta rörelseprincipen det rörande. Men nu är klart, att en rörelseprincip ej kan såsom ändamål draga något till sig, om ej detta något har anlag åt det hållet. Därför har ock Aristoteles i materien inlagt något, som annars ej skulle vara där, nämligen en tendens till form. Materien blir ej blott och bar möjlighet, utan en möjlighet med tendens till förverkligande.

III. *Fysik.*

1) a) Fysiken handlar om det varande in concreto.

b) Till synpunkten är fysiken objektiv teleologi. Teleologi, ty världen är bestämd af ett ändamål, som är form, men denna är något opersonligt, alltså: objektiv teleologi. Den platonska fysiken hade haft mindre vetenskaplig rang än hans dialektik; så är ock hos Aristoteles förhållandet mellan fysiken och metafysiken. Skälet härtill är dock ej detsamma som hos Platon. Denne hade med sin fysik öfvergått till en lägre sort, klass af föremål, än i sin dialektik; hos Aristoteles åter är skälet, att i samma mån han kommer mera in på det konkretare, kommer han ock mera in på det jämförelsevis tillfälliga, han kan ej alltid utleta det nödvändiga, utan får nöja sig med det, som är emellan det nödvändiga och det tillfälliga, nämligen det vanliga.

2) Aristoteles har först bestämt de fysiska grundbegreppen, det är de allmänna bestämningarna hos den naturliga tillvaron. De

äro: a) rörelsen, b) rummet, c) tiden, d) den fysiska verkligketen, den dynamiska processen.

a) Rörelsen betraktas här med afseende på dess faktiska förekomst såsom öfvergång från möjlighet till verklighet. Den är af 3 slag:

α) Förändring — kvantitativ eller kvalitativ.

β) Rörelse i rummet.

γ) Uppkomst och undergång — det lägsta slaget.

Af dessa trenne arter är rörelsen i rummet, *φορά*, den, som minst är underkastad ändlighet eller ofullkomlighet.

b) Rummet är "den omgifvande kroppens inre orörda gräns." Man har att utgå från ett föremål i rörelse; detta föremål befinner sig i rummet, som sålunda är omkring föremålet. Men rummet är icke bestående för sig, därför måste rummet vara bestämning, gräns hos ett annat, som omgifver rörelsen.

c) Tiden är "rörelsens tal med afseende på föregående och efterföljande". Rum och tid äro actu ändliga, men potentiâ oändliga.

d) Den fysiska verkligheten, den dynamiska processen. Aristoteles' fysik är dynamisk, d. v. s. ett i rörelse varande föremål sättes ej blott i rörelse annorstädes ifrån, utan har ock någon rörelseprincip i sig självt. Detta måste Aristoteles säga, emedan hvarje ting ju har i sig såsom en sida form, som ju innebär något rörande, är en rörande kraft.

3) Världen såsom ett helt är bestående af tvenne sfärer: α) himmelen — den yttre, fullkomligare, β) den sublunariska världen — den inre, ofullkomligare. Världen är en och klotformig.

4) Psykologien hör ock till fysiken.

Själen är "den första entelekien hos en organisk kropp". Organisk kropp = att alla dess delar tjäna ett ändamål; enteleki hos en sådan kropp = det i kroppen inneboende ändamålet; den första entelekien = att inom de former, som i kroppen kunna innebo, är själen den första eller högsta, den, till hvilken alla andra former förhålla sig tjänande. Genom sin definition har Aristoteles så nära förbundit kropp och själ, att själ utan kropp ej låter sig tänka, hvarigenom sålunda all individuel odödlighet omöjliggöres.

5) Af själar finnas tre slag:

a) Växtsjälen, med karaktererna närande och fortplantande.

b) Djursjälen, med växtsjälens karakterer förnimmande och begärande.

c) Människosjälen, med djursjälens karakterer tänkande och viljande.

Människosjälen har två delar, α) en sinnlig och β) en förnuftig.

α) Till människosjälens sinnliga del höra:

1:o) Det, som människosjälen har gemensamt med djursjälen.

2:o) Viljandet.

1:o. Med djursjälen har människosjälen gemensamt:

αα) De fem sinnena och deras αἰσθήσεις.

ββ) Κοινὴ αἴσθησις, ett gemensamhetssinne = förmågan att sammanfatta flera sensationer, αἰσθήσεις.

γγ) Φαντασία = ett slags efterrörelse i själen, som innebär svagare bilder af förut erfarna αἰσθήσεις.

2:o. Viljandet är = begärandet, men begärandet ledt af begrepp. Sålunda innefattas det, som människan har gemensamt med djuren, teoretiskt i αἴσθησις och φαντασία, praktiskt i begären = ὀρέξεις. Men jämte detta hör till människosjälens sinnliga del viljandet.

β) Till människosjälens förnuftiga del hör:

Νοῦς, förnuftet — det egendomliga hos människan; νοῦς är af två slag:

αα) Νοῦς ποιητικός = tänkandet, högre än

ββ) νοῦς παθητικός = tankeförmågan, som blir det lägre, ty egenskapen att vara aktiv blir hos Aristoteles tillskrifven själfva aktiviteten.

Det aktiva = verksamheten.

Det passiva = förmågan.

IV. *Etik och politik.*

1) a) föremål, b) visshet, c) värde.

a) Den praktiska filosofiens *föremål* är: det för människan goda, d. v. s. det konstanta vid den medvetna och afsiktliga verksamheten. Etikens uppgift är att uppleta något mål, som i de flesta fall är gemensamt för de olika mänskliga verksamheterna. Frågan blir sålunda om det goda. Men då den mänskliga verksamheten är fri, så är den ock i afseende på sitt mål oberäknelig, så att man ej med full säkerhet kan angifva det genom verksamheten sökta, och härmed är sagdt, att etiken ej får samma visshetsgrad som metafysiken.

b) Etikens *visshet* är relativ.

c) Den praktiska filosofiens *värde* är mindre än den teoretiska filosofiens, ty den teoretiska filosofien är till för sin egen del, är sitt eget ändamål, men i den praktiska skaffar man sig kunskap för att prakticera den.

2) Om det *högsta goda* skall sålunda etiken handla. Något, hvarom alla äro ense, är, att det högsta goda är lycksalighet. Men hvari denna består, därom äro olika meningar. — Aristoteles resonerar: Ingen verksam varelse kan vara lycklig utan att vara verksam på ett för den varelsen egendomligt sätt. Sålunda är det högsta goda verksamhet; men nu är människan förnuftig, sålunda den verksamhet, som skall göra henne lycklig, är förnuftsenlig. Sålunda är det högsta goda:

a) En förnuftsenlig verksamhet, men

b) denna i öfverensstämmelse med hvars och ens egendomliga dygd, högsta anlag.

c) En verksamhet i ett fullkomligt lif, hvartill hörer: 1:o) att den skall vara utvecklad till en aktuel mänsklighet och 2:o) vara perdurerande och på samma gång 3:o) att den skall vara förenad med lyckliga yttre omständigheter. Ty om en människa är aldrig så förnuftig, kan hon dock hafva det ledsamt, om hon ej har goda yttre omständigheter.

3) Dygden förhåller sig till lycksaligheten, nämligen den delen af lycksaligheten, som är själens förnuftsenliga verksamhet, såsom δύναμις till ἐνέργεια, d. v. s. såsom förmågan af den verksamheten och ej såsom den blotta förmågan, utan såsom den till färdighet uppöfvade förmågan. Dygden är af två slag:

a) ἀρετὴ ἐθική = dygden hos den sinnliga delen af själen, i sin höjdpunkt = viljandet;

b) ἀρετὴ διανοητική = dygden hos den förnuftiga delen af själen.

I ἀρετὴ ἐθική ingå tre subjektiva och en objektiv bestämning. De förra äro:

α) ἕξις φυσική = en naturlig disposition hos själens sinnliga del att låta sig förnuftsenligt behandlas;

β) φρόνησις = förståndsmässig insikt med däraf ledd vilja;

γ) ἔθος = att den är permanent, en genom öfning och vana vunnen färdighet — den är karakter.

Den bestämning, som afser dygdens objekt, innehåll, är dess egenskap att vara

δ) ett medium mellan två ytterligheter. Dygden, säger Aristoteles, består i att i hvarje fall välja en medelväg. "In medio virtus."

I ἀρετὴ διανοητική ingå tre delar:

α) σοφία, afser förnuftet i teoretisk användning;

β) τέχνη, afser förnuftet i estetisk användning;

γ) φρόνησις, afser förnuftet i praktisk användning.

Dessa trenne skiljer Aristoteles själf så, att han sätter σοφία å ena sidan, — säger: den är riktad på det oföränderliga — och τέχνη och φρόνησις å den andra — de äro riktade på det föränderliga; τέχνη och φρόνησις åter skiljer han så, att vid τέχνη ligger vikten på produkten, men vid φρόνησις ligger vikten på handlingen.

Σοφία innefattar tvenne saker: νοῦς och ἐπιστήμη, ty tankeförmågan är verksam på två sätt, dels så, att hon uppfattar det självklara, och dels så, att när hon det gjort, bevisar hon därur det icke självklara, och båda dessa saker kunna uppöfvas till talang.

4) Statslära.

a) Statens ändamål: medborgarnes lycksalighet och uppfostran till dygd. Det ligger i människans natur att ingå i ett statslif, hon är ett "ξῶον πολιτικόν", ett "samfundsdjur".

b) Statens beståndsdelar:

α) Medborgare = endast de, som deltaga i styrelsen.

β) Familjerna; bestående af förhållandet mellan man och kvinna: aristokratiskt; far och son: monarkiskt; herre och slaf: despotiskt. (Försvaradt af Aristoteles).

γ) Kommuner = föreningar blott för materiela behof och skydd.

c) Hvad statsförfattningen angår, så skall alltid ett publikt, ej ett privat syfte med densamma fullföljas. Sedan hvilka styrelsesätt som helst. Efter de styrandes antal delas då författningen i monarki, aristokrati och politi. De vrångbilder af dessa tre, som uppstå, då de styrandes syfte ej är statens, äro:

af monarki — despotism;

af aristokrati — oligarki;

af politi — demokrati.

d. Peripatetiska skolan.

1) *Representanter.* Talrik och i stort anseende tills i 3:dje århundradet, ehuru fortlefvande mycket längre; vetenskapligt berömda representanter äro: Teofrastus, Eudemus, Aristoxenus, Dikäarkus, Strato m. fl.

a) Teofrastus från Lesbos: A:s efterträdare i 30 år i Lyceum † 284; mycket lärd och exklusivt teoretisk (ars longa, vita brevis), talrika skrifter (föga kvar) och glänsande föredrag.

b) Eudemus från Rodus: författare till Ethica Eudemia.

c) Aristoxenus: berömd såsom teoretisk musiker och för sina förklenande anekdoter om stora män; — psykologiska undersökningar, liksom

d) Dikäarkus från Messene, retor och geometer.

e) Strato från Lampsakus, "fysikern", Teofrasti lärjunge och efterträdare, † 268.

f) Därefter bland många andra, Aristo från Keos, † 241; Kritolaus; Andronikus från Rodus omkring 70 f. Kr.: första fullständiga och kritiska upplagan af Aristoteles' skrifter; efter Kristi födelse historiska kommentatorer, bland hvilka synnerligen Alexander från Afrodisias (bestred, mot stoikerna, försyn i annan bemärkelse än natursammanhang).

2) *Allmän karakter:* Lärd empirisk forskning. De kommenterade och kompletterade med stor skarpsinnighet men föga originalitet Aristoteles' framställning. De voro representanter af den lärda skolbildningen.

Här gör sig ock gällande en sträfvan att häfva den Aristoteles vidlådande dualismen. Då Aristoteles stannade vid en tvåfald — materien och formen — kan han sägas dels hafva mildrat, dels hafva skärpt Platons dualism. Han har mildrat den, i det han bragte sina två principer mycket nära hvarandra, gjorde dem mycket lika hvarandra; han har skärpt den platonska dualismen så till vida, att, under det att hos Platon den ena principen var mycket svagare än den andra (i materien vanmäktig mot idén), så äro principerna hos Aristoteles mer jämnstarka. — Denna Aristoteles' dualism kände peripatetikerna, och de sökte hjälpa den genom att skänka efter allt mer af den ideela faktorn, formen, tills den förbleknade till ett blott accidens hos materien, — och deras ståndpunkt blef slutligen ren materialism. Strato t. ex. sä-

ger, att intet annat finns, än denna materiela natur, men hvilken ur sig själf frambringar en mångfald af former: — en dynamisk materialism. Och samma materialism framträder i läran om själen. Dikäarkos säger: själen är ej något annat än en samstämmig produkt af kroppens rörelser.

C. *Epikureismen.*

Anm. Hos epikureismen, så väl som hos stoicismen gör sig gällande, att subjektiviteten framhålles i motsats mot objektiviteten, hvarför det kunskapsteoretiska och i synnerhet det praktiska träder i förgrunden.

a. Representanter.

Epikur och Lukretius Karus.

Epikureismen, samtidigt utförd af Lukretius Karus.

Romerska stoici i 1:a och 2:a århundradet e. Kr. Lucius Anneus Seneka, † 65 e. Kr., Musonius Rufus (något yngre); Epiktet omkr. 90 och Markus Aurelius Antoninus, † 180.

b. Karakter, begrepp och indelning af filosofien.

1) I teoretiskt-objektivt hänseende, — i svaret på frågan: hvad är det sant varande? — är epikureismen en reproduktion af atomismen, i synnerhet såsom den framställes af Demokrit.

2) I praktiskt hänseende är den en modifikation af cyrenaismen. En modifikation — ty den är mera abstrakt och negativ än cyrenaismen.

3) Härtill kommer en dogmatisk kunskapsteori.

4) Filosofiens begrepp: den är den verksamhet, som medelst tal och tänkande medför lycksalighet.

5) Filosofiens delar:

a) Kanonik eller formel kunskapslära, ur den form af lära om kunskapernas uppkomst och arter samt om criterium veri.

b) Fysik — läran om det kroppsliga eller varande.

c) Etik — om lycksaligheten och dygden.

c. Läror.

I. *Kanonik.*

Om kunskapens uppkomst och arter samt om criterium veri.

1) All kunskap uppkommer ursprungligen genom intryck på själen, som också är kroppslig, och det omedelbara resultatet är *αἴσθησις* — sensation. Hvarje sådan *αἴσθησις* utplånas ej alldeles,

utan sedan flera αἴσθήσεις af en viss sort varit i själen, lämna de kvar en allmänbild.

2) En sådan allmänbild kallas πρόληψις, antecipation. Ty en sådan allmänbild af en viss sorts saker kan betraktas såsom en förkunskap (πρόληψις) om andra intryck af samma slag, som jag framdeles kan få.

3) Dessa två förnimmelser, αἴσθησις och πρόληψις, uppstå helt naturnödvändigt ur själen, men en tredje förnimmelse är: δόξα eller ὑπόληψις, som består i att man refererar det ena på det andra, hvarför misstag här kunna äga rum. Just på grund häraf uppstår frågan om criterium veri — kännemärket på den sanna kunskapen. Hvad är då detta criterium veri? Svar: a) μαρτύρησις αἰσθήσεως = sinnets vittnesbörd, att kunskapen är sann, hvarjämte kan inträffa b) ἀντιμαρτύρησις αἰσθήσεως = sinnets vittnesbörd, att kunskapen är osann, eller slutligen c) οὐκ ἀντιμαρτύρησις αἰσθήσεως, något midt emellan a) och b), oafgjordhet.

II. *Fysik.*

Läran om det verkliga.

1) Enligt Platon är det verkliga = det, som kan verka och lida. Hvad är då det, som kan detta? Epikureerna påstodo, att det är det kroppsliga, som sålunda är det verkliga. Denna verklighet, mena de, har Demokrit, atomisten, förträffligt beskrifvit — atomismen är den riktiga världsåsikten.

2) Men nu sysselsatte sig epikureerna med fysiken ej blott i teoretiskt utan äfven i praktiskt intresse. Det vore nämligen vissa åsikter, som kunde inverka störande på människolifvet genom tanken på det fruktansvärda för människan. Det är i synnerhet tre ting, som äro fruktansvärda; från fruktan för dem kan man genom denna epikureernas spekulation frigöra sig. De tre sakerna äro a) ödet, b) döden, c) gudarne.

a) *Ödet* skulle vara = atomernas lodräta fall. Men, säga epikureerna, nu falla atomerna aldrig lodrätt, utan falla redan från början på sned. Det finns ej någon sådan där sträng regelmässighet, som skulle vara orsak till ödet. Sålunda finns ej heller något öde.

b) *Döden* behöfver jag ej rädas; ty jag behöfver ej rädas något annat än det, som tillfogar mig smärta. För att nu kunna tillfoga mig smärta måste naturligtvis det "smärttillfogande"

vara på samma gång som jag själf. Men jag är ej till på samma gång som döden, alltså: döden är ej fruktansvärd.

c) *Gudarna* behöfver man ej frukta, ty om gudar finnas, äro de mycket fina, lätta, rörliga atom-massor. Men i så fall närma sig gudarne aldrig denna ändliga värld — de skulle t. ex. kunna "blåsa sönder" i denna atmosfär —, utan de lefva ett odödligt och lycksaligt lif i *μετακόσμια* utan beröring med och omsorg om den ändliga världen och alla dess obetydligheter. — Alltså: Ej heller gudarne fruktansvärda.

Nu gifves visserligen en fjärde sak, som man kan frukta: att andra människor kunna tillfoga en obehag, då måste man taga sin tillflykt till praxis, hvilken fråga afhandlas i etiken.

III. *Etik.*

1) Epikureerna ansluta sig härutinnan till cyrenaikerna, som hade sagt att det enda goda är *ἡδονή*, det enda onda *πόνος*. Så säga nu också epikureerna, men då cyrenaikerna lägga vikten vid njutningens styrka, intensitet, lägga dessa vikten vid dess fortvaro, perduration. Häraf följer:

α) Att epikureerna måste skänka efter fordran på njutningens positivitet, måste nöja sig med ett abstraktare välbefinnande. Såsom ett slags njutning måste t. o. m. erkännas frånvaro af smärta, smärtefriheten. Denna kallas *ἡδονὴ καταστηματική* = lust i hvila, — motsats mot cyrenaikernas *ἡδονὴ ἐν κινήσει* = lust i rörelse. En annan följd är:

β) Att den andliga njutningen är bättre än den kroppsliga, ty den är mera perdurerande.

2) Dygden är ej självfva det goda, utan ett villkor för det goda, men ett sådant villkor, som drager det goda med sig. Dygden består i insikt och därmed följande själfbehärskning. Har man insikt i det sanna förhållandet, inser man också, om det, som tyckes vara godt, verkligen är godt; insikten befriar oss från fruktan för saker, som synas farliga, men som i själfva verket ej äro det. (Ex.: ödet, döden, gudarne etc.) I sammanhang härmed står *läran om kardinaldygderna;* dessa äro:

α) *σωφροσύνη* = rätt förhållande till *ἡδονή* och *πόνος*;

β) *ἀνδρεία* = herravälde öfver fruktan och smärta;

γ) *δικαιοσύνη* = riktigt förhållande till gudar och andra människor.

3) *Δικαιοσύνη* består i att man gör hvar och en rätt. Man kunde då tro, att det funnes något per se rätt och något per se orätt. Något sådant finnes dock ej. Den ene håller ett för rätt, den andre ett annat, likaså hafva samhällena olika åsikter om det rätta. Men följer man nu det, som i ett samhälle anses rätt, så kan man vara tämligen säker på att där bemötas väl och vara befriad från obehagligheter från andra människors sida. Så är man befriad från "det fjärde fruktansvärda", hvarom talades i slutet af fysiken.

D. Stoicismen.

a. Representanter.

Zeno från Cittium på Cypern, stiftare, född 340, först köpman, efter förlusten af sin förmögenhet genom skeppsbrott bosatt i Atén; lärjunge till cynikern Krates, hörde därjämte megarikern Stilpo och akademikern Polemo — i 20 år; därefter egen skola i *στοὰ ποικίλη*, tämligen besökt, förestods af Zeno i 56 år till hans död vid hög ålder, genom självmord 256. Sträng och ren karakter; skrifter, men inga kvar.

Kleantes från Assos i Troas: den trogne utbildaren; först atlet, sedan dagsverkskarl (filosoferade om natten), flitig och arbetsam, men trögt ingenium; rigorist i seder; död genom självmord; skrifter, af hvilka kvar en hymn till Zevs (genom missförstånd ansedd såsom förelöpare till kristendomen).

Krysippus från Soli i Cilicien, född 282. Stoans andre stiftare samt formele utbildare och försvarare mot epikureismen och nya akademien; stort beröm såsom dialektiker (först utarbetade han en logik); har skrifvit mest i antiken, men slarfvigt och diffust, intet kvar, † 209. Därmed skolans egentliga utveckling slut; dessa tres läror kunna ej skiljas.

b. Karakter, begrepp och indelning af filosofien.

1) I teoretiskt-objektivt ontologiskt hänseende är den en blandning af heraklitism och aristotelism.

a) Från Heraklit har stoicismen:

1:o) det dynamiskt-materialistiska i ståndpunkten;

2:o) det panteistiska draget i ståndpunkten;

3:o) uppfattningen af det gudomliga såsom en i ständig rörelse varande eld.

b) Från Aristoteles har stoicismen:

1:o) motsättningen mellan det aktiva och det passiva;

2:o) den idealistiska tendens, som kan spåras i stoicismen, och hvilken företrädesvis framträder såsom en teleologisk världsbetraktelse.

2) Utom heraklitism och aristotelism finnes i stoicismen en starkt utpräglad religiös synpunkt.

3) I praktiskt hänseende är stoicismen en modifikation af cynismen, men här öfverförd till negativ rationalism, utförd från religiös synpunkt.

4) Kunskapsteori = epikureismens: dogmatism och sensualism.

5) Filosofien är en lära om de mänskliga och gudomliga tingen.

6) Dess delar:

a) Logik = formel kunskapslära: om kunskapens uppkomst och arter och om criterium veri.

b) Fysik: om det varande.

c) Etik: om det högsta goda, utförd såsom pliktlära.

c. Läror.

I. *Logik.*

1) Äfven stoikerna mena, att kunskapen uppkommer genom intryck på själen, hvarvid själen är passiv och tinget aktivt. Intrycket kallas φαντασία. Efter en fantasi stannar kvar i själen en erinring = μνήμη. Flera μνῆμαι bilda: erfarenhet = ἐμπειρία, och ur ἐμπειρία bildas abstraktionsvis begreppet = ἔννοια. Begreppet bildas oafsiktligt eller afsiktligt. Det oafsiktligt bildade begreppet = πρόληψις, κοινὴ ἔννοια; det afsiktligt bildade begreppet är begrepp i egentlig bemärkelse och kallas vanligen: κατάληψις. Ett system af begrepp är vetenskap = ἐπιστήμη.

2) *Om criterium veri.* Nödvändigt är, att detta finnes, ty på somliga saker måste människan vara viss för att kunna förverkliga den styrka och fasthet i karakteren, hvarpå stoikerna lade så mycken vikt.

På frågan: "hvad är criterium veri?" svara olika stoiker olika. De äldre säga:

α) Criterium veri är = ὀρθὸς λόγος = det sunda förståndet. Men detta var att vädja till en sekundär uppfattningsförmåga; det var ej riktigt i systemets anda att använda denna definition. Ett trognare uttryck af systemets anda blef Krysippi förklaring att:

β) Criterium veri, är φαντασία καταληπτική = den φαντασία, som fattar, uttrycker själfva tinget. Och hvilken φαντασία gör nu detta? Svar: Den, som är förenad med en tvingande evidens. Det är så med somliga uppfattningar, att då man har dem, man på samma gång har en lefvande öfvertygelse, att de måste vara riktiga. Detta reduceras i hvarje fall till att det blir evidens hos kunskapen, som blir dess criterium veri.

Hufvudsumman af stoikernas sträfvan i detta fall är, att

γ) criterium veri är den evidens, som är förknippad med viss kunskap.

II. *Fysik.*

1) *Om det varande.* Det varande = det, som kan verka och lida. Hvad kan detta? Det kroppsliga. Stoikerna äro stränga materialister. Till och med dygd och last är något materielt. Såsom öfvergång till den egentliga fysiken en kategori-lära. — Fyra kategorier:

α) τὸ ὑποκείμενον = substansen, materien;

β) τὸ ποιόν = väsentlig kvalitet;

γ) τὸ πὼς ἔχον = tillfällig, inre bestämning;

δ) τὸ πρός τι πὼς ἔχον = tillfällig, yttre bestämning.

2) Det substantiela är något materielt, men här urskiljas två sidor:

a) materia i inskränkt bemärkelse — det passiva;

b) kraften — det aktiva.

Detta gäller ock om världen i det hela. Den är:

1:o) världskropp — det passiva;

2o) världssjäl — det aktiva.

Det substantiela är sålunda enheten af en aktiv och en passiv princip.

3) Gud, det absoluta, är världens aktiva princip = den hela universum genomgående allmänna kraften. Denna allmänna kraft kan betraktas från olika synpunkter:

a) Ett mera fysiskt, materielt betraktelsesätt med anslutning till Heraklit: den är en evigt sig tändande eller slocknande eld.

b) En mera ideel synpunkt med anslutning till Aristoteles: den är förnuftet, νοῦς, λόγος. Från denna synpunkt

α) kan den kallas försyn, om man tänker på att den verkar ändamålsenligt;

β) kan den kallas öde, om man tänker på att den verkar nödvändigt.

Med sammanfattning af synpunkterna a) och b) kan den

c) kallas λόγος σπερματικός = ett alstrande förnuft = en förnuftig kraft, likasom ett frö, inlagdt i universum.

Jag kan ock betrakta det absoluta i motsats mot det relativa, och då kallar jag det

d) natura naturans = universi immanenta enhet och princip; världen blir i motsats härtill: natura naturata.

Detta hvad angår det absoluta.

3) Hvad är det relativa? Svar: sammanfattningen af alla enskilda föremål. Harje sådant har i sig en aktiv och en passiv sida. Hela världens aktiva sida: Gud; dess passiva sida: materien.

4) Världsförklaring.

Denna är lika med Heraklits. Sålunda en värld i ständig rörelse af slocknande och återtändande. Men på grund af inflytelsen från Aristoteles kommer denna världsutveckling att försiggå efter nödvändiga lagar = καθ' εἱμαρμένην. Denna process har sina stora perioder = "världsår". Mellan två närliggande världsår kommer en förbränning ἐκπύρωσις, som innebär utplånande af hvarje individuel företeelse. Så en ny värld, ny förbränning etc.

5) Människan består af själ och kropp. Själen är hennes aktiva, kroppen hennes passiva sida. Själen är kroppslig; — fortvarar till världsförbränningen; — har sju förmögenheter, nämligen de fem sinnena, aflelse- och språkförmågan.

6) Frihet består i spontaneiteten vid bifallet till vissa föreställningar enligt själens natur, d. ä. i inre lagenlighet och aktivitet. Detta vill säga: själen är fri så till vida, att det ej behöfver vara någon yttre nödvändighet, som bestämmer den, men väl en inre, ty allt försiggår efter nödvändiga lagar = καθ' εἱμαρμένην.

7) Stoikerna ställa sig på vänlig ståndpunkt i förhållande till folkreligionen, dock med det villkor, att den tolkas allegoriskt.

III. *Etik.*

Lära om det högsta goda, dygden, utförd under form af pliktlära.

1) α) Dygden består i att lefva i öfverensstämmelse med förnuftet, med den allmänna världskraften. Då detta världsförnuft är

= Gud, så är β) dygd = att lefva i öfverensstämmelse med det gudomliga. Världsförnuftet uttrycker tingens allmänna natur, sålunda är γ) dygd = att lefva i öfverensstämmelse med naturen. Världsförnuftet handlar också i allt med begreppsmässighet, konsekvens, alltså: δ) dygd = att lefva konsekvent. Det allmänna världsförnuftet ingår ock i mig själf, hvarför ε) dygd = att lefva i öfverensstämmelse med min natur.

2) Moment i dygden:

a) φρόνησις = insikt och däraf bestämd praxis. Men nu kunde finnas ett godt yttre handlande, utan någon inre god sinnesförfattning; därför är dygden också:

b) διάθεσις ψυχῆς ὁμολογουμένη = riktig sinnesförfattning, moralitet. — Af stor vikt hos stoikerna. Stoicismen har därför kunnat skilja mellan: καθόρτωμα = sedlig handling under laglig form och framgången ur en riktig sinnesförfattning; καθῆκον = legal gärning under laglig form, sinnesförfattningen oafgjord.

Reelt bestämd, i sitt förhållande till tingen i världen, till sitt innehåll, är dygden:

c) ἀπάθεια = att man håller sig oberoende af det enskilda i världen. Ty klart är, att om det goda är = det allmänna världsförnuftet, och det är det, hvarefter jag skall rätta mig, så skall jag i samma mån vara höjd öfver all enskildhet och endast låta mig bestämmas af det allmänna.

3) Det goda är enligt stoicismen fattadt på ett mycket abstrakt sätt, ty det var det allmänna världsförnuftet, som man skulle upptaga i sitt lif. I den mån, man genom spekulationen föres in på det abstrakta området, i samma mån blifva ock de motsatser; man möter, abstrakta. Då nu den abstraktaste af alla motsatser är den kontradiktoriska, så kan man säga, att motsatserna närma sig den kontradiktoriska, ju mer man ger sig in på det abstrakta området. Ett liknande förhållande råder hos stoikerna på det praktiska området, i det att motsatsen mellan den sedligt gode och dålige närmar sig att blifva kontradiktorisk — är man ej det ena, så är man det andra. Oaktadt stoikerna å ena sidan ställa den vises ideal så högt, att de förklara den vise vara gudarnes like, t. o. m. för mer än dem: han har alla dygder, han är ensam konung, mäktig, präst och siare —, så förklara de å andra sidan, att den, som ej nått denna ideela ståndpunkt af vis-

het, är i och med detsamma en dåre. Då de nu måste medge, att detta den vises ideal möjligen i forntiden, men ej nu mera kan motsvaras af någon, så är ock hela världen full af dårar, — "stultorum omnia plena".

4) Ett medgifvande åt en mer populär uppfattning och ett närmande till det konkreta lifvet har stoicismen gjort i sin pliktlära, hvilken handlar om de olika slagen af *ἀδιάφορα*. "Adiafora" skulle vara handlingar hvarken strängt sedliga eller strängt osedliga; och inom "adiafora" urskiljas:

α) *ληπτά* = handlingar, som ehuru ej fullkomligt sedliga, likväl äro att föredraga framför andra;

β) *ἄληπτα* = handlingar, som ehuru ej fullkomligt osedliga, dock äro att förkasta;

γ) *ἀδιάφορα* i inskränkt bemärkelse = verkligt likgiltiga handlingar.

5) Inom stoicismens etik bör ock slutligen framhållas den religiösa synpunkten, ur hvilken så väl etiken som fysiken var utförd, så att det städse framhålles, att den sedliga människan är ställd i harmoni med det gudomliga, och att alla människor, i den mån de äro sedliga, äro genomträngda af samma gudomliga lif, äro andliga syskon eller bröder. Hela den sedliga mänskligheten är en enda familj under Guds faderskap.

E. Nya akademien och pyrronismen.

Skeptiska skolor.

I. *Nya akademien.*

a. Representanter.

Arkesilaus från Pitane i Eolien, född 316, inga skrifter.

Karneades från Cyrene (den ende märkvärdige bland A:s efterföljare), född 214, säges först varit Krysippi lärjunge, berömd såsom ovederlägglig disputator (synnerligen mot Krysippus) pro et contra utan enunciation af egen öfvertygelse; sänd i politisk beskickning (jämte stoikern Diogenes och peripatetikern Kritolaus) till Rom 156 (skeptiska föredrag om det rätta, till romarnes förskräckelse); † 129; inga skrifter.

Bland senare märkvärdiga: Filo från Larissa och Antiokus från Askalon, båda i sista århundradet f. Kr., eklektiker, öfverförde nya akademien till stoicismen.

b. Karakter och läror.

1) Skepticismen hos nya akademisteerna tager detta uttryck: man kan ej komma längre än till sannolikhet; skälet härtill är den af dem uppvisade omöjligheten att få något dugligt criterium veri.

1:o) Ty det af epikurerna uppställda duger ej, ty all sinneskunskap är en affektion i min egen själ, ett tillstånd, i hvilket mitt sinne eller min själ försättes, och därigenom är medgifvet, att i det objektiva är ett subjektivt element inblandadt. Sålunda på grund af denna subjektiva faktor förlorar kunskapen sin karakter af säker objektivitet.

2:o) Lika litet duger stoikernas criterium veri: det sunda förståndets vittnesbörd, begreppsmässigheten hos kunskapen. Ty begreppsmässighet = närvaro af begrepp, men begreppet är bildadt ur varseblifning — kan sålunda ej hafva större tillförlitlighet än varseblifningen.

Sålunda har man ej något dugligt criterium veri. Nu kan man nog ändå hafva sann kunskap, men man vet ej när man har den. Dock, säga nya akademisterna, kan man komma till sannolikhet, och af denna hafva de olika slag. Exempelvis: Karneades har uppställt en probabilitetsteori.

2) Det skeptiska resultatet tillämpades ej blott på det kunskapsteoretiska utan äfven på det objektivt teoretiska området = det ontologiska området, på läran om gudarne, försynen o. s. v.

II. *Pyrronismen.*

a. Representanter.

Pyrro från Elis, omkr. 325, bildad i megariska skolan; följde Alexander på hans tåg, sedan präst i Elis, där hans skola, inga skrifter.

Timon från Filus, lärjunge, publicerade hans åsikt, "sillografen" (smädedikter öfver äldre filosofer), läkare; många skrifter på vers och prosa.

Härefter skolan utslocknad, tills omkring och efter Kristi födelse.

Återupplifvad af Aenesidemus från Gnossus, lärde i Alexandria, troligen kort efter Kr.; och Agrippa, hans lärjunge: systematiskt utförande (genom τρόποι) af den skeptiska åsikten, hvarefter flere, bland hvilka

Sextus Empirikus i 3:dje århundradet e. Kr., läkare, berömd såsom samlare (i bibehållna skrifter) af de förras argument.

b. Karakter och satser.

Pyrronismens skepticism har sitt uttryck i påståendet: Man kan ingenting veta, ej ens att man ingenting vet. Skälen, hvarför man ingenting kan veta, sammanfattas i den egenskapen hos all kunskap, uppfattning, att den är relativ, och relativ är den, emedan den beror af omständigheterna. Det ena subjektet fattar annorlunda än det andra; samma subjekt fattar olika under olika omständigheter o. s. v. När sålunda uppfattningarna blifva olika, så kunna ej båda vara riktiga. Hvar skall man då finna den kunskap, som skall döma mellan dessa hvarandra motsatta uppfattningar? Svar: ingenstädes! Ingen kunskap är viss genom sig själf, är sådan, att man genom att bara äga den kan vara säker på en sak. Men är ingen kunskap viss genom sig själf, så blir den ej heller viss genom att stödja sig på en annan. (Ty A på B, B på C, C på D etc.). Sålunda är ingen kunskap viss, och skälet härtill är dess relativitet. Sålunda, jag vet ingenting med säkerhet; ej heller att jag ingenting vet; ej heller vet jag det sist sagda, o. s. v. Det rätta blir därför, att man ej säger något bestämdt om något — man iakttager ἀφασία. Detta är ej någon olycklig ståndpunkt. Ty genom denna ἀφασία vinner man den oberördhet af alla ting, som gör, att man håller sin själ i ro — man vinner ἀταραξία.

Sålunda har också den genom Sokrates började filosofien slutat med skepticism — liksom den försokratiska perioden. Dit har man kommit genom den brist på personlighet, som låg i sokratismen, och därför att man hade fallit tillbaka från den rationalistiska och idealistiska ståndpunkt, till hvilken Platon hade fört filosofien fram. Realism och empirism följas alltid af skepticism, så snart uppmärksamheten riktas på det kunskapsteoretiska problemet.

Den grekiskt-romerska spekulationen.

a. Karakter och ståndpunkt.

Den grekiskt-romerska spekulationen är enligt sin allmänna karakter ett reproduktivt och historiskt filosoferande. Den skapar sålunda ej något nytt, utan använder för sitt ändamål den grekiska filosofiens bildningselement. Sålunda

a) i formelt hänseende står den på dogmatisk ståndpunkt.

b) Element hämtas från olika håll: från Platon, Aristoteles, stoiker och epikureer; i reelt hänseende är den sålunda en eklektisk filosofi.

c) Synpunkten och intresset är det praktiska, just i öfverensstämmelse med det romerska nationallynnet, för hvilket teorien dugde, endast för så vidt den kunde användas i praktiken. Näst Sokrates och Platon slog därför epikureism och stoicism mest an. Något nytt finnes dock i denna spekulation, — det subjektiva elementet, hvilket redan framträdt i epikureismen och stoicismen, men här framträder ännu starkare. Detta visar sig däri, att man nu mer, där man vill vara filosof, tillåter sig att i stället för bevis vädja till den subjektiva känslan af rätt och orätt, sanning och falskhet = instinkten.

b. Riktningar och representanter.

1) *Cicero.*

Cicero (107—44): praktisk-sedlig eklektiker *κατ᾽ ἐξοχήν*: i kunskapsteoriskt hänseende utgående från mildrad ny-akademism, stegrad till omedelbar visshet i användning på det sedliga; med beundran för den stoiska rigorismen (i sina paradoxer), dock utförande af sedeläran från synpunkten af honestum (*καθήκοντα*), stödd på tron på gudomlig försyn och i sammanhang därmed själens gudafrändskap — i dess högre anlag — och odödlighet.

Stor litterär verksamhet. Ville mindre uppträda såsom filosof ex professo, än såsom den där i litteraturhistoriskt intresse ville göra sina landsmän bekanta med det, som framstående män presterat — äfven på det filosofiska området. Intresserade sig för filosofien ej så mycket såsom den där löser vissa spörsmål, utan mest såsom ett oumbärligt bildningselement.

a) Hans ståndpunkt i kunskapsteoretiskt hänseende: Cicero förklarar, att han ej vill säga något fast och bestämdt, endast hålla sig till sannolikheten. Han är således ny-akademist i detta afseende. Likväl vågar han ibland uttala bestämda påståenden — detta, när han kan vädja till den omedelbara känslan af rätt och orätt, sanning och falskhet.

b) I uppfattningen af Gud har Cicero en ganska vacker ståndpunkt: det gudomliga väsendet är ett och personligt och leder efter sin vishet och godhet världens gång.

c) Om människan säger Cicero, att hon genom sin personlighet är Guds like, har något i sig af hans natur; är sannolikt också odödlig.

d) I afseende på det praktiska ansluter sig Cicero med någon mildring till stoicismen.

2) *Den romerska epikureismen.*

a. Representant: Lucretius Carus. En demokritisk fysik: "De rerum natura".

b. Ståndpunkt. Den är ej längre uppehållen af den fina känsla af det passande, som den grekiska ägde, utan sjunker ned till råhet.

3) *Stoicismen* vann stort insteg hos romarne ty den gjorde det praktiska till hufvudsak och lade an på en stark och mäktig karakter.

a. Representanter: Seneka, Mysonius Rufus, Epiktet och kejsar Markus Aurelius Antoninus.

b. Jämförelse med den grekiska stoicismen.

1) I formelt hänseende: Den romerska äger ej samma vetenskapliga hållning som den grekiska, ty den hade ett vida mindre teoretiskt intresse än den grekiska. Mest enskilda och sententiösa betraktelser öfver praktiska föremål.

2) I reelt afseende, i afseende på innehållet, går den romerska i mera negativ riktning än den grekiska, och i den romerska är gömd mera mystik än i den grekiska.

4) *Cynismen* hos romarne blef mera självsvåldig än den grekiska; mot all religion.

Representanter: Demetrius, Oenomanus, Demonex.

5) *Romerska peripatetici och platonici.*

Representanter: peripatetiker: Alexander af Afrodisias. Platoniker: Trasyllus. Trodde på en transcendent försyn: voro materialistiska och dualistiska i sin filosofi.

III. Den grekisk-orientaliska spekulationen.

1) *Allmän karakter och syftemål.*

a) Den är en mystisk-teosofisk religionsfilosofi.

Religionsfilosofi är den så till vida, som dess hufvudintresse är att visa människan vägen till förening med Gud.

Mystisk är den så till vida, som det blir på den omedelbara känslans väg, som människan visas fram till Gud.

Teosofisk är den så till vida, som ett öfversinnligt innehåll lägges äfven i den sinnliga världens form.

b) Till sin historiska ställning är denna spekulation en reproduktiv synkretism af orientalismen och den grekiskt-filosofiska bildningen. α) Från orientalismen har den: abstrakt och negativt transcendent naturalism. Naturalism — att det gudomliga fattas i analogi med ett naturting, såsom något opersonligt; transcendent naturalism = att detta gudomliga väsen är upphöjdt öfver allt, hvad denna världen tillhör, öfver all härvarande natur; denna transcendenta naturalism är abstrakt och negativ = att det gudomliga karakteriseras genom att man frånkänner det vissa bestämningar, man får veta, hvad det ej är, icke hvad det är. Nu beskrifna naturalistiska innehåll — såsom materiel — gjutet i β) en idealistisk och rationalistisk form, lånad från den grekiskt-filosofiska bildningen.

2) *Spekulativ ståndpunkt.*

a) Denna spekulation har utgått från den djupt kända motsatsen mellan denna världen och det gudomliga och behofvet att för människan öppna en väg till Gud. — Sålunda ett praktiskt-religiöst behof. Men detta behof har tillgodosetts därigenom, att man af människan, för hennes förening med Gud, fordrat, att hon skulle afkläda sig allt, som hör till hennes personlighet, all individuel bestämning, ty all sådan hör enligt denna världsåskådning till det ändliga, hvilket ligger på denna sidan gränsen mellan Gud och världen.

b) I afseende på den allmänna ståndpunkten, det filosofiska resultatet, är denna spekulation

α) i principen *negativ rationalism*, d. v. s. det gudomliga karak-

teriseras såsom frigjordt från all sinnlighet, men så, att man ej får något annat positivt i stället för det, som man frånkänt detsamma. Vägen till Gud blir sålunda via negationis.

β) I utförandet, när det gäller att bestämma förhållandet mellan det absoluta urväsendet och allt annat, blir ståndpunkten *relativ empirism*, hvilken dels är 1:o) panteism, då det absoluta är den abstrakta substansen och världen den konkreta mångfalden, dels 2:o) emanatism, då världen förklaras genom ett utflöde, en emanation ur det absoluta.

γ) I praktiskt hänseende är ståndpunkten *negativt kontemplativ och asketisk*. Kontemplativ i den meningen, att den högsta formen för lösningen af den praktiska uppgiften, d. v. s. det sista stadiet på vägen till fullkomligheten är ej praxis, utan teori och den teori, som har formen af omedelbar kontemplation, omedelbart andligt åskådande. Denna kontemplation är negativ, så att den sträfvar att frigöra sig från all mångfald eller alla individuela bestämningar och blott riktar sig på det obestämda ena. Ståndpunkten är äfven asketisk.

Detta gäller den lägre delen af vägen till fullkomlighet. Enligt denna världsåskådning har nämligen denna väg två delar:

1:o) Praxis = den lägre delen af vägen till fullkomlighet.

2:o) Teori = den högre delen af vägen till fullkomlighet.

Den lägre delen är här sålunda praktisk, men asketisk, d. v. s. där kräfves, att man skall döda sin sinnlighet och frigöra sig från kroppslighetens besmittelse.

δ) I kunskapsteoretiskt hänseende är ståndpunkten teosofisk, och i teosofien ingår äfven ett mystiskt element, nämligen att man vill genom omedelbar åskådning fatta det gudomliga.

3) *Gången inom hvarje hithörande, utfördt system är följande:*

a) En regress från den gifna sinnliga mångfalden till den absoluta enheten.

b) Denna enhet fattas sedan såsom en ur sig producerande kraft, ur hvilken i aftagande grad framgår en mångfald af ändliga varelser. Bland dem är människan, som är förbunden med kroppsligheten — därigenom besmittas —, och för hvilken återgången till hennes gudomliga ursprung var anvisad så, att vägens första del är askes och den senare kontemplation, som slutar i extatisk enhet.

4) *Riktningar:*
a) *neo-pytagoreismen,*
b) *den pytagoreiserande platonismen,*
(Dessa två mindre strängt utvecklade system.)
c) *den judiska neo-platonismen,*
d) *den grekiska neo-platonismen.*

A. Neo-pytagoreismen.

Denna riktning är pytagoreism, ty den har upptagit den pytagoreiska tal-läran, försöker sålunda förklara världen ur tal och talförhållanden. Det nya i neo pytagoreismen kan i allmänhet betecknas såsom ett starkt teosofiskt element, hvarför neo-pytagoreismen blir mera fantastisk än den gamla. Då här är teosofi, så är betraktelsens objekt natur, men i denna inlägges ett öfversinnligt element. När nu denna teosofiska teori sättes i praxis, är klart, att den blir magi, d. v. s. naturen behandlas såsom försatt i ett öfversinnligt element och naturtingen såsom medel att vinna gemenskap med det öfversinnliga. Så har t. ex. riktningens förnämste representant, Apollonius från Tyana (1:sta århundr. e. Kr.), gjort sig ett namn såsom undergörare.

B. Pytagoreiserande platonici.

Förnämste representant: Plutarkus från Käronea (slutet af 2:dra årh. e. Kr.)

Plutarkus anser sig vara platoniker. I likhet med Platon antager han:

1:o) att det finns blott ett enda gudomligt väsen,
2:o) att detta är evigt och andligt,
3:o) att det är alltings högsta ändamål, det goda, o. s. v.

Härjämte förklarar han, att detta gudomliga är person.

I motsats mot detta gudomliga står materien, hvilken ej fattas på platonskt sätt. Platon hade fattat materien såsom det ickevarande, Plutarkus närmar sig Aristoteles och fattar den mera positivt. — Mellan Gud och materien står världssjälen såsom förmedlande Guds inverkan på materien och därigenom åstadkommande världsbildningen. Världssjälen är enheten af två faktorer: en god sak och en ond — hvarigenom några företeelser goda, andra motsatsen.

Den goda faktorn i världssjälen är emanation ur det gudomliga väsendet.

Den onda faktorn i världssjälen är en ond andemakt, som är förutsatt jämte Gud. Sålunda finns jämte Gud materia och en ond andemakt.

Ett moment i världssjälen är människosjälen, som är förbunden med materien, och som måste söka sig väg tillbaka till Gud dels genom praxis, aktiv verksamhet = det lägsta stadiet; dels också genom en passiv hängifvenhet åt Gud = det högre stadiet.

Ofvan beskrifna riktningar: A. Neo-pytagoreismen och B. den pytagoreiserande platonismen äro mindre strängt utvecklade system.

Den grekisk-orientaliska spekulationens hufvudformer äro de följande tvenne: C. den judiska neo-platonismen och D. den grekiska neo-platonismen.

C. Den judiska neo-platonismen.

Egentligen ende filosofiske representant är *Filo Judäus.*

Filo Judäus, född omkr. 20 f. Kr. i Alexandria, där han lefde; flera skrifter, † omkr. 40 e. Kr.

a. Ståndpunkt.

1) Historisk anledning. Sammanblandning af grekisk filosofi och judisk religionslära.

2) Filo Judäus har kommentatoriskt behandlat gamla testamentets skrifter — men med ett allegoriskt förklaringssätt.

b. Läror.

1) Gud såsom det riktigt fullkomliga väsendet är upphöjd öfver alla bestämningar, som människotanken äger att tillgå — äfven alla positiva och negativa bestämningar. Denna bestämdhet har Gud velat uttrycka genom sitt namn: Jehovah = att han är det rena, bestämningslösa varandet. — Filo Judäus har dock ej kunnat behålla honom så: han har nämligen tillskrifvit honom positiva bestämningar. Sådana äro

a) Gud är en person,

b) Gud är ett kraftbegåfvadt väsen.

Emot Gud ställes materien, hvilken, såsom ofullkomlig, ej kan vara produkt af Gud. Materien fattas, mer aristoteliskt än platonskt, såsom en passiv och obestämd verklighet.

2) Mellan Gud och materien finns en serie af mellanmakter, hvilka tänkas emanerade ur det gudomliga väsendet. De äro för öfrigt sammanblandade af alla möjliga saker. Där finnas bibelns änglar, Platons ideer, Aristoteles' genera och species, stoikernas λόγος σπερματικός eller alstrande kraft, de af Platon, Aristoteles och den österländska sabæismen förgudade himlakropparna o. s. v. Alla dessa mellanmakter hafva en högsta enhet, i hvilken de ingå såsom moment, nämligen λόγος, världssjälen, δεύτερος θεός = den andre guden.

3) Världen är utflöde i aftagande grad, (medelbart) bestämd af Gud, och såsom sådant relativt god.

4) Människosjälen är ett moment af världssjälen och förbunden med materien, hvilken den skall söka komma ifrån; — den kroppsliga existensen är ett affall.

5) Vägen till Gud har en negativ del = praxis, och en positiv del = kontemplation. Praxis' uppgift är: stoisk apati = oberoende af allt enskildt och sinnligt.

Kontemplationens spets är: ekstasis — ej beskrifbar, innebär medvetandets momentana utslocknande.

D. Den grekiska neo-platonismen.

a. Karakter.

1) Den är en produkt af den grekiska bildningens efterblomstring i Alexandria under Ptolemeerna in i 3:dje århr., sedan fortsatt i Atén.

2) a) Den utgör en sammanfattning till en åsikt af den grekiska filosofiens alla resultat; detta kan den ej vara utan att förtyda eller annorlunda förstå hvart och ett af dessa resultat.

b) Intresset: praktiskt-religiöst.

c) Allmän ståndpunkt: i principen negativ rationalism, i utförandet: empirism under formen af panteism och emanatism.

b. Representanter.

Stiftare: Ammonius Saccas, † 200.

I. *Plotinus.*

Plotinus född i Lykopolis i Egypten 205; lärjunge till Ammonius Saccas omkr. 200; vistades senare i Rom, i stort anseende, till sin död 270, flera skrifter.

a. *Teologi.*

1) När det gäller att fatta Gud i och för sig såsom det högsta tänkbara, är Plotinus, liksom Filo Judäus, angelägen att hålla honom fri från all likhet med världen, genom att beteckna honom blott med negativa predikat.

a) Gud är sålunda enhet utan mångfald = en bestämningslös enhet. Är då det gudomliga väsendet negativt? Nej, positivt! Men alla positiva bestämningar, som människan äger att tillgå, äro hämtade från den ändliga världen, hvarför i dem ligger en negation. Därför kunna de endast negativt användas på det gudomliga väsendet, så att man får en negation af negationen = en position; — just i intresse att få Gud riktigt positivt förklarad, kan man endast bestämma honom genom negativa predikat.

b) Plotinus insmyger dock positiva bestämningar.

1:o) det gudomliga är *τὸ ἕν* = är ett;

2:o) det gudomliga är *τὸ πρῶτον* = det första; detta säger han såsom teoretisk filosof;

3:o) det gudomliga är *τὸ ἀγαθόν* = det goda, hvilket han säger såsom praktisk filosof;

4:o) det gudomliga fattas ock såsom kraft.

c) det gudomliga väsendet är grund till allt annat än sig själft. Genom emanation från det utströmma, i aftagande grad, realiteter, och därvid är att märka, att det absoluta ej lider någon minskning i sin egen realitet. Realitet skall utgå, men själft får det ej mista någon realitet. Hur förklaras detta? Genom bilder. Källan öfverflödar och ändå lika vattenrik. Solen lyser och värmer och ändå lika ljus och varm.

Det är ej till följd af något beslut, som Gud låter denna mångfald af realitet utströmma; det sker naturnödvändigt, utan hans medvetande eller viljande. Detta är ett starkt naturalistiskt drag hos Plotinus. I aftagande grad: Gud är den första länken i kedjan, materien den sista.

2) Den första emanationen ur det absoluta är *νοῦς*, förnuftet, som väl fattas såsom enhet, men tillika såsom enhet i mångfald. Denna mångfald, som *νοῦς* har i sig är = ideerna. — Platons idévärld, hans absoluta, degraderas sålunda till en sekundär verklighet. Men denna Plotini idévärld är ock en personifierad verk-

lighet, och dess förhållande till allt nedanför densamma är det, att idévärlden är dettas eviga urbild.

3) Den andra emanationen ur det absoluta är ψυχή = förnuftet, vändt utåt = det praktiska förnuftet. Denna ψυχή är enhet i mångfald, och mångfalden är här en mångfald af själar, ψυχαί. Ψυχή har en dubbelnatur: å ena sidan är den mäktig att uppfatta den öfver densamma stående idévärleen, och å andra sidan har den också den tendensen att förbinda sig med materien och att i densamma inlägga former, lånade från idévärlden. Denna världssjälens dubbelsidighet tillkommer ock hvarje själ, som är moment af densamma.

b. *Kosmologi och psykologi.*

4) Den tredje och sista emanationen ur det absoluta är materien = ὕλη. Denna är blottad på all realitet, är endast en skugga af verklighet. Denna åsikt är = Platons, som höll materien = det icke-varande.

5) Världen är ej identisk med någon af dessa 3 emanationssfärer, utan världen är materien, danad efter idéens urbild, och principen för denna daning är ψυχή; världen, så väl i det hela som i det enskilda, är en produkt af ψυχῆς danande verksamhet.

6) Den plotinska antropologien. Människosjälen är blott ett moment af världssjälen och delar dennas dubbelnatur, d. v. s. upptager i sig och uppfattar idévärlden och förbinder sig på samma gång med materien, hvilken hon sedan danar efter idéens urbild. Denna förbindelse med materien är en nödvändig sak, men betraktas dock såsom ett affall från den ursprungliga, högre tillvaron — ett platonskt drag. Plotinus antager också i likhet med Platon både præexistens och postexistens af själen. Men ehuru han fattar præexistensen högre än tillvaron här, så fattar han dock, i olikhet med Platon, själens præexistens såsom en tillvaro utan personligt medvetande. Till medvetande kom själen först efter sin förening med kroppen. Men själen känner, att dess vistelse här är ett affall, ett lägre tillstånd, från hvilket den behöfver komma tillbaka till sitt ursprungliga tillstånd, och vägen till detta ursprung skall uppvisas i Plotini praktiska lära och kunskapsteori.

c. *Praktisk lära och kunskapsteori.*

7) Människans högsta mål och därför hennes högsta goda är:

återvändande till den absoluta enheten, det gudomliga. Vägen till detta mål har två afdelningar:

1:o) praxis, 2:o) teori.

1:o. Praxis har till uppgift att rena människan från besmittelsen med materien för att göra henne mottaglig för det gudomliga ljuset. Genom sin praxis, sin dygd, skall hon rengöras från denna besmittelse med materien. Denna Plotini fordran är ej att fatta såsom en fordran på askes, men det sinnliga får ej binda själen, utan människan skall genom sin dygd göra sig till herre öfver det sinnliga.

2:o. Den teoretiska vägen har fyra stadier, fyra uppfattningsformer. De äro:

α) Den lägsta αἴσθησις = varseblifning. Till formen: tillfällig och växlande; likaså till innehållet, som är det kroppsliga eller sinnliga. Denna kunskap själf är blott en skugga af verkligheten.

β) Διάνοια = det dialektiska vetandet. Till formen oföränderlig, men abstrakt. Till innehåll har den det oföränderliga i tingen, deras genera och species.

γ) Νοῦς = intellektuel åskådning, ungefär = Aristoteles' omedelbara förnuftskunskap. Denna uppfattningsform är högre än de föregående, ty den fattar saken omedelbart, ej abstrakt och successivt, den är åskådning och intellektuel åskådning, ty objektet är andligt. Men i νοῦς finns en brist, och denna ligger däri, att på dess ståndpunkt ännu alltid finns en söndring, en dualitet mellan den skådande och det skådade. Denna motsättning måste upphäfvas, för att man skall kunna komma till det absoluta, och det tillstånd, där detta upphäfvande äger rum, är

δ) ἔκστασις, exstas, där man sammanflyter med det åskådade, så att man själf mister allt medvetande, all individualitet, och där man uppfattar själfva urenheten = Gud själf.

Den högsta formen för det gudomligas uppfattning är sålunda den, där ens eget medvetande är alldeles utplånadt. Ty personligheten hör till det ändliga, och vill man komma till det absoluta, måste sålunda personligheten bort. Personlighetens bortkastande fullkomligt motiveradt.

II. *Porfyrius*, omkr. 304.

Han har ordnat, utgifvit och kommenterat Plotini skrifter. Håller sig mindre till den öfversinnliga, teoretiska sidan af ploti-

nismen än till den praktiska delen däraf. Någorlunda förståndig och nykter, hvilket ej kan sägas om

III. *Jamblikus*, † 333.

Han sammanblandar plotinism, d. v. s. neo-platonism med den pytagoreiska talläran, hvarigenom han öppnat dörren för ett ohejdadt fantiserande.

IV. *Proklus*, † 485.

Hos honom finna vi ett slags sammanfattning af neo-platonism och all annan hednisk religiös världsåskådning. Han har byggt ett vidlyftigt, hedniskt teologiskt system, där han beredt plats åt nästan alla hedniska världsåsikter. — Grundformen i hans system är den triadiska = att i hvarje afdelning finns en trefald, som inom den afdelningen är representant för:

1:o) enhet inom den sfären;

2:o) mångfald, som utgår från enheten i den sfären;

3:o) mångfaldens återgång till enhet = mångfald i enhet = enhet i mångfald.

V. *De sista neo platonikerna: Damascius, Simplicius och Olympiodorus.*

Hos dem framträder neo-platonismens upplösning i skepticism, hvartill steget ingalunda var långt, då neo-platonikerna hade förklarat, att det absoluta var upphöjdt öfver alla människotankens positiva bestämningar; Filo Judæus hade till och med sagt: de negativa. Redan genom det första påståendet är skepticismen snart till hands. Ty af det positiva väsen, af hvilket jag ej har någon positiv uppfattning, har jag ingen uppfattning alls, ej ens en negativ.

ANDRA AFDELNINGEN.

Den kristna bildningen.

Den kristna. religiöst-filosofiska världsåskådningen.

a. Allmän ståndpunkt och karakter.

1) *Formelt:* α) Den började med ett formelt historiskt filosoferande och β) höjer sig sedermera, under nyare tiden, till självständig spekulation, egentlig begreppsvetenskap. Den är α) först ett formelt-historiskt filosoferande, ty den upptager den religiösa sanningen, sådan den är gifven genom auktoritet, och söker blott att forma och systematisera densamma.

2) *Reelt:* Hvad angår uppfattningen af det gudomliga i och för sig. Här är ståndpunkten supranaturalistisk eller subjektiv = man antager det gudomliga väsendet såsom personligt och såsom sådant andligt.

3) I afseende på förhållandet mellan det gudomliga och annat är ståndpunkten teistisk, ty det gudomliga är α) individuelt, i motsats mot all panteism, och β) självständigt, i motsats dels mot panteism, dels mot ateism i filosofisk bemärkelse.

4) I afseende på förhållandet mellan Gud och världen i det hela är ståndpunkten från början teleologisk = att världen har ett ändamål och ledes af Gud härtill. En teleologisk världsbetraktelse kan konsekvent genomföras endast på den kristna världsåskådningens ståndpunkt; ty den teleologiska världsåskådningen behandlar världen ur synpunkten af begreppsmässighet, och begrepp kan ej finnas utan personlighet.

5) I antropologiskt afseende:

1:o) Teoretiskt taget: Människan ställes i ett positivt förhållande till Gud, ty hon är med honom befryndad, är hans beläte. Sålunda hvarken såsom i den österländska bildningens uppfattning, att där äger en spänning rum mellan Gud och den mänsk-

liga personligheten, ej heller såsom i den grekiska, att det gudomliga och det mänskliga voro hvarandra lika på så sätt, att det gudomliga var människans beläte.

2:o) Människans praktiska uppgift. Det är hvarken såsom i de österländska eller västerländska (som upptagit de österländska) världsbetraktelserna, att vägen till människans högsta mål gick genom personlighetens utplånande; ej heller såsom i den grekiska åskådningen, att hennes mål blott bestod i humanitet = ett begreppsmässigt formande af ett sinnligt innehåll, utan här är det så, att, då Gud erkännes såsom ett öfversinnligt väsen och människan till sitt väsen såsom hans afbild, att människan ej kan förverkliga sitt ändamål, förr än hon bryter med allt sinnligt; på en gång eller småningom, och afgjordt riktar sig på det osinnliga, eviga, förnuftiga. Denna brytning med det sinnliga är så skarp, att Kristus åt denna tilldragelse gifver namnet: en ny födelse, där framträder, så att säga, en ny människa.

3:o) Den form, under hvilken människan på kristendomens ståndpunkt tillägnar sig denna högre verklighet, är ej heller en blott abstraherande tankeform, som ej är tillräckligt konkret för att gripa henne i hennes personliga individualitet, utan formen är hennes personliga individualitets hänvändning till Gud = tro. Detta, att tron är det egentliga uttrycket för det religiösa lifvet, är ett uttryck däraf, att detta skall vara ett individuelt, personligt lif.

5) Det kunskapsteoretiska problemet. Först den kristna världsåskådningen möjliggör ett verkligt vetande. Hvarje världsåskådning, som sätter det högsta, absoluta såsom ett opersonligt, måste blifva skepticism. Ty uti dennas absoluta opersonlighet har tänkandet, som hör till personligheten, ej någon plats. Om däremot den absoluta, självständiga världen är en personlighetens värld, så kan ock den verklighet där få plats, som heter viss och nödvändig insikt, självständigt tänkande.

b. Den historiska utvecklingen.

1) Här äro att observera tvenne anmärkningar angående den kristliga bildningen, framträdande såsom filosofisk:

a) Att den kristliga bildningen redan från början har en viss vetenskaplighet, den börjar ej med så lågt stående former som den hedniska bildningen. Skälet härtill är, att den kristliga bild-

ningen, redan när den framträdde, hade före sig en ganska rikt utvecklad bildning, af hvilken den ej kunde undgå att begagna sig.

b) Äfven den kristliga spekulationen framträder visserligen i sådana former, som förut betecknats såsom lägre eller ofullkomligare, såsom empirism, realism och sensualism, i motsats mot respektive rationalism, idealism och intellektualism, men dessa lägre former framträda ej så rena och konsekventa, som under antiken, och skälet härtill är, att man nu kommit under fund med ett rikare innehåll, den absoluta personligheten, hvilket innehåll ej låter sig infogas i dessa lägre former utan att bredvid dem ställas vissa lånade, högre former.

2) I och med det, att uppmärksamheten riktas så starkt på personligheten, är klart, att de frågor i synnerhet blifva af vikt, som angå personligheten, nämligen det praktiska och det kunskapsteoretiska problemet.

I. Medeltidens spekulation.

a. Allmän karakter.

a) Formelt är den en historisk eller dogmatisk spekulation, ty den upptager ett förut fixeradt och genom tron tillägnadt innehåll, som här underkastas en formel behandling. Denna formela behandling innebär:

1:o) Att man noga fixerar innehållet, skiljer det från det icke-kristliga, uppdrager gränsen mellan kristendom och hedendom.

2:o) Att man ordnar och systematiserar detta innehåll.

3:o) Att man delvis bevisar detsamma inför förståndet, likväl aldrig så långt, att man går tillbaka till en självklar sats och ur denna deducerar den påstådda.

b) Reelt är den en halfrealistisk och halfintellektualistisk spekulation; man stannar på grund af bristande förmåga på en lägre ståndpunkt, men man är ej så belåten med denna ståndpunkt som under antiken, utan känner, att man behöfver något mera, hvarför man i den realism och den sensualism, som är till finnandes, inblandar idealistiska och intellektualistiska satser.

Från en annan sida sedt kan samma sak så uttryckas: medeltidsspekulationen genomgås af en viss dualism: å ena sidan en

vetenskapligt formad sfär = en begrepps-sfär, men å andra sidan en annan sfär, där man ej fordrar begrepp, utan blott tro och mystisk åskådning = en blott känslo-sfär, — under hvilken dock det bästa af innehållet faller. Dels är det med afseende på denna dualism så, att ett system uttrycker den ena af dessa sfärer, ett annat system den andra, dels också så, att hos samma person båda dessa system framträda.

b. Medeltids-spekulationens ställning till den moderna filosofien.

Den har fastställt den moderna filosofiens problem och gifvit en begynnande formel lösning af de samma. Den kan indelas i tre afdelningar:

a. *Patristik.*
b. *Skolasticism.*
c. *Nyklasisk spekulation.*

A. Patristiken.

a. Vetenskaplig betydelse.

Den gjorde till sin uppgift:

1) Att fixera det kristliga läroinnehållet.

2) Att gifva en början de systematisering af detsamma.

Den första uppgiften: att fixera det kristliga läroinnehållet, var påkallad af två skäl:

a) Ett positivt: att människorna då såsom alltid hade behof af att för sig klargöra äfven detta nya, religiösa innehåll — detta, emedan människan är en medveten varelse.

b) Ett negativt: nämligen hedendomens anfall mot kristendomen. Därvid måste nämligen kristendomen uppdraga en gräns mellan sig och hedendomen, ej blott då hedendomen öppet, utan äfven då den under sken af att vara kristendom anföll den verkliga kristendomen och sökte att inom densamma utbreda irrläror.

b. Historiskt förlopp.

Ett par former af sammanblandningen mellan hedendom och kristendom äro: gnosticismen, en sammanblandning af å ena sidan kristendom och neo-platonism och å andra sidan asiatisk religionslära och manikeismen, en sammanblandning af den persiska religionen och kristendomen.

I. *Gnosticismen*, från 2:dra århundradet, har sitt namn af γνῶσις — högre, religiöst-teosofisk vishet.

De delas i den syriska, dualistiska eller mera polyteistiska, representerad af Saturninus (omkr. 125) och Basilides (138), hvartill sluter sig manikeismen i 3:dje århundradet: Stiftaren Mani eller Manikeus, en perser, utgående från Zerduschds dualistiska naturdyrkan; samt den alexandrinska, rent emanativt idealistiska och relativt monoteistiska, af Valentinus (omkr. 150).

Gnosticismen är väsentligen en hednisk världsåsikt. Hedniska drag hos densamma äro t. ex.:

1) Den fattar det gudomliga väsendet såsom α) en oåtkomlig och β) en opersonlig enhet. α) Att fatta Gud såsom oåtkomlig är hedniskt ty = att ej fatta honom såsom den uppenbarade; β) att fatta Gud såsom opersonlig är också hedniskt, ty genom en sådan uppfattning blir Gud ett naturting.

2) Den fattar förhållandet mellan Gud och allt annat såsom ett emanationsförhållande — ett neo-platonskt drag.

3) Att den gör en negativ motsättning mellan det kroppsliga och det andliga, anser, att det kroppsliga såsom kroppsligt är ondt och dåligt, att källan till det onda skulle ligga i det kroppsliga, som ju dock är en gåfva af Gud. Detta hedniska drag förekommer äfven hos manikeismen.

Hvad som hos gnosticismen skulle vara kristendom, vore, att man lånat namnet Kristus åt en af Gud utgående "äon".

II. *Apologeterna och de alexandrinska kyrkofäderna.*

1) Apologeterna: Fixerande af kristendomens allmännaste och distinktiva läror (monoteism; världen skapad — sekundär — och däri en uppenbarelse af Gud — genom Sonen, — människan, såsom person och praktisk, gudaartad): polemiskt mot hedendomen, af apologeterna (Justinus Martyr, Atenagoras, Teofilus, Tatianus), mot gnosticismen samt kättare, af de äldsta kyrkofäderna (Ireneus, Tertullianus); — därmed tillika första, halft populära och spridda eller ensidiga försök till begripande.

Åsikter:

α) Öfver det abstrakta vetandet sättes tron och kärleken, ty i tron inrymmes den personliga individualiteten bättre och mer än i det abstrakta vetandet.

β) I motsats mot hedendomen framhålles:

1:o) monteism — i motsats mot all polyteism;

2:o) teism — i motsats mot panteism och ateism. Gud är en, oberoende af världen och person.

γ) I afseende på förhållandet mellan Gud och världen framhäfves skapelsebegreppet såsom ett uttryck af Guds personliga själfständighet. 1:o) Guds personliga frihet och själfständighet är bevarad genom skapelsen, ty världen är en produkt af en viljekraft å Guds sida och icke en produkt af en naturprocess. 2:o) Gud är ej blott grund till världens form, utan äfven grund till det ämne, hvaraf världen består — detta i motsats mot Platons och fleres dualism, hvari materien jämte Gud sattes såsom något ursprungligt.

δ) Guds inverkan på världen är medelbar genom λόγος, ordet = Sonen, som var evig hos Fadern. Sonen är all uppenbarelses förmedlare mellan Gud och allt annat.

ε) Människan framhålles såsom Guds beläte, såsom gudabefryndad. Hon har fallit från detta sitt tillstånd, men blifvit frälst genom Kristus. Både fallet och frälsningen träffa hela mänskligheten, ty denna är ett organiskt helt.

2) De alexandrinska kyrkofäderna.

a) Representanter: Klemens Alexandrinus och hans lärjunge Origenes.

Klemens Alexandrinus, † omkr. 220, och synnerligen hans lärjunge Origenes, † 254, båda lärare i kateketskolan i Alexandria, ännu från relativt naturalistiska kategorier och analogier samt därför med relativt-emanatistiskt resultat kämpande med kristlig anda och synpunkt; vinsten (öfver gnosticismen, genom de föregående) = det vid denna formalistiska spekulation i begreppsformerna inlagda och föreställda innehållet.

b) Läror.

De alexandrinska kyrkofäderna hafva ej blott framhållit apologeternas åsikter, utan äfven sökt att däråt gifva en början vetenskaplig form, en systematisering. — Här visar sig sålunda först en början vetenskaplig spekulation.

Men naturligt var, att de i Alexandria uppträdande teologerna kommo under inflytande af den alexandrinska bildningen, neoplatonismen. Häraf blef en följd, att ett litet hedniskt element inblandade sig hos Klemens och Origenes. Härtill hör:

1:o) tendensen att fatta Gud, Fadern, såsom en bestämningslös,

ofattlig enhet (= det abstrakta neo-platonska "τὸ ἕν"). Detta låter visserligen kristligt, ty det gör Fadern ofantligt hög, men det är dock okristligt, ty om han är okännbar, har han ju förfalskat sig, då han gjorde sig känd.

2:o) Ett annat neo-platonskt och hedniskt drag: att individualiteten och förbindelsen med materien hos den ändliga personen fattas såsom produkten af ett affall. Då individualiteten sålunda fattas såsom en lägre ståndpunkt, blir det högre = något abstrakt (= panteismen).

Patristiken nådde sin höjdpunkt, hvad angår den mer teologiska och teoretiska sidan, i treenighetsstriderna och dessas utveckling, och hvad angår den antropologiska och praktiska sidan, i Augustinus och hans strid med Pelagius.

III. *Treenighetsstriderna och Augustinus.*

1) Treenighetsstriderna.

Hvad som i dessa gällde såsom hufvudsak, var att framhålla icke allenast Guds skapande verksamhet, utan äfven hans återlösande och helgande verksamhet såsom en verkligt gudomlig verksamhet. Därtill behöfde man ock, att den uppenbarelse af Gud, som var att sätta såsom subjekt för hvar och en af dessa verksamheter, erkändes såsom ett verkligt gudomligt subjekt. Sålunda ej blott den skapande Fadern, utan äfven den återlösande Sonen och den helgande Anden skulle inflyttas i det gudomliga väsendet, Härvid voro nu två faror att undvika, och dessa voro:

1:o) Att så strängt hålla på gudomspersonernas individualitet, så att därigenom gudomsväsendet sprängdes och man fick tre gudar i stället för en.

2:o) Att afpruta så mycket på deras individualitet, så att man blott fick tre uppenbarelseformer (panteistisk modalism).

Mellan dessa skär och stötestenar, och med de få till buds stående hjälpmedlen hade den första kristna spekulationen att lotsa sig fram, och produkten af dess verksamhet var den treenighetslära, som utvecklades på de ekumeniska mötena. Det gudomligas och mänskligas inbördes ställning hade ock kommit under spekulation genom de undersökningar och läror, som formulerades på 3, 4 och 6 ekumeniska mötena.

Den praktiska sidan åter af förhållandet mellan människan och Gud bestämdes genom striderna mellan Augustinus och Pelagius.

2) Augustinus. a) Hans teoretiska, b) hans praktiska filosofi.

a) Han kan sägas uttrycka den patristiska teologiens höjdpunkt, både i afseende på djup och vetenskaplighet. Augustinus är till sin filosofiska sida företrädesvis platoniker. I likhet med Platon antager han: 1:o) vetandets nödvändighet och 2:o) att vetandet är den högsta formen för kunskapen.

Vetandets möjlighet undersöker han så, att han visar tillbaka på de faktorer, som ligga i självfmedvetandets visshet, och närmar sig härmed den punkt, från hvilken den moderna spekulationen med Cartesius utgick. — "Cogito, ergo sum" = att man såsom tänkande varelse är viss om sin egen tillvaro. Formen för densamma är tänkandet, begreppet, idén. Om nu sanning öfver hufvud finnes, så finns ock Gud, ty han är sanningen själf, sanningen κατ᾽ ἐξοχήν.

Gud fattas på platonskt vis såsom ett evigt, oföränderligt och andligt väsen och i viss mening såsom idévärldens högsta enhet, men hos Augustinus är afgjordt, att denna högsta enhet är ett personligt väsen, något, som hos Platon ej är fallet. Ideerna förhålla sig så till Gud, att Gud har ideerna i sitt tänkande. Liksom Augustinus öfvergick Platon genom att afgjordt antaga Guds personlighet, så gör han det ock genom att i gudomsbegreppet införa treenighetsläran, hvarvid han fattar det gudomliga väsendet så, att hvardera personen är hela Gud. För öfrigt söker han genom psykologiska analogier framkalla en bild af treenighetsförhållandet, i det han hänvisar till den mänskliga trefalden i enheten af minne, förstånd och vilja, som visserligen äro tre olika förmögenheter, men hos en och samma personlighet.

Förhållandet mellan Gud och allt annat. Allt annat är till genom Gud, som har skapat världen både till form och substans. Med materien och den ändliga tillvaron kom ock tiden till. Vid världsskapelsen har Gud begagnat de i hans tänkande liggande ideerna såsom tingens eviga urbilder. För att Gud i världsskapelsen skulle uppenbara sin egen fullkomlighet, så måste där framläggas realitet af alla grader, annars kunde ej det hela blifva en fullständig Guds uppenbarelse. Sålunda kommo äfven de lägre och lägsta graderna af realitet att framträda; följaktligen skulle finnas den brist, genom hvilken den lägre graden skiljer sig från

den högre, och sålunda blir det lägres brist, jämfördt med det högre = det metafysiska onda, en nödvändig sak.

b) Augustini praktiska filosofi har fått sitt uttryck i hans strid mot Pelagius. Striden mellan augustinism och pelagianism angår det praktiska förhållandet mellan Gud och människan vid människans omvändelse eller frälsning. Här äro nu tvenne berättigade intressen att söka tillgodose:

1:o) att allt godt utan undantag kommer från Gud;

2:o) att människan är en fri och själfständig varelse.

Augustinus lade företrädesvis vikt vid den förra, Pelagius vid den senare sanningen. Men båda höllo så till öfverdrift på sin åsikt, att där å bägge hållen blef ensidighet. Det rätta förhållandet mellan Gud och människan är ett andligt och därför organiskt, så att det inom det godas sfär måste kunna sägas, att människan står i förhållande till Gud utaf hans organ eller lefvande och själfständiga verktyg. Men äger ett sådant organiskt förhållande mellan Gud och människan rum, så är det rätt att med afseende på det goda säga, att både Gud och människan göra det goda, eller det goda är Guds verk i och genom människan. I den mån däremot, som man ej fattar förhållandet mellan Gud och människan på detta inre och andliga vis, utan däri i större eller mindre grad insmyger analogier från det kroppsliga området, så att förhållandet blir ett mekaniskt, i samma mån blir ställningen den, å ena sidan: hvad Gud gör, det måste alldeles frånkännas människan — en åsikt, som hyllas af Augustinus —, och å andra sidan: hvad människan gör, det måste frånkännas Gud — Pelagii åsikt.

Augustini ensidighet nådde spetsen i predestinationsläran. Ty om Gud gör allt och människan intet, så, om en människa blir frälst, har hon däri ingen del, och blir hon förkastad, har hon ej heller däri någon del. Augustinus förklarade därför: Sedan Adam fallit, voro alla människor hemfallna under synden, men på grund af sin barmhärtighet utvalde Gud några af de till fördömelsen hemfallna och förutbestämde dem till frälsning. Augustinus säger visserligen ej, att de öfriga bestämdes för fördömelsen, men detta var den konsekvens, hvartill läran sedermera drefs. Pelagius däremot sade, att människan gjorde det goda; kom Gud till hjälp — så mycket bättre, hvarom icke, så gick det ändå. Kyrkan stan-

nade vid augustinismen, men med borttagande af den yttersta spetsen: predestinationsläran.

IV. *Patristikens förfall.*

Patristiken förföll på det sättet, att de två faktorer, som i medeltidsspekulationen, så väl som i all annan spekulation, voro för handen, nämligen intresset för den vetenskaplign formen och för det religiösa innehållet, föllo i sär. Lade man vikt vid formen, kom man till formalism. Representant af sådan: dogmsamlaren Johannes Damascenus, † 754. Lade man åter vikt vid innehållet, kom man till mysticism. Representant af sådan: den föregifne Dionysius Areopagita. Denna mysticism stod i förbund med neoplatonismen.

B. Skolasticismen.

a. Vetenskaplig betydelse.

Dess uppgift var att gifva en vetenskaplig form åt det färdigbildade dogmatiska innehållet, som på förhand var fastställdt och ej fick rubbas. Vid systematiseringen gick man så långt, att man dels gaf hvarje sak sin plats, dels gaf en delvis bevisning inför förståndet, så långt detta lät sig göra, men därhän kom man ej, att man gick tillbaka till en själfklar sats och därur deducerade de påstådda. Den härvid begagnade vetenskapliga formen utarbetade man ej själf ur innehållet, utan den lånades från platonism, neo-platonism och i synnerhet från Aristoteles. Denna form var därför för trång för det nya innehållet, hvarför en del af detta kom att falla utanför formen och stå bredvid såsom ett icke vetenskapligt formadt element; så kommer alltid mysticism såsom ett komplement bredvid skolasticismen. Skolasticismens upplösning uppstod, när spänningen mellan form och innehåll blef så stark, att de måste taga afsked af hvarandra.

b. Historiskt förlopp.

I. *Förberedelser och begynnelse.*

1) Blotta-samlare och nyupptäckare af de allmännaste elementen till bildning = sådana, som verkade i den allmänna bildningens tjänst, ehuru företrädesvis i teologiens och den religiösa bildningens.

Representanter: Rabanus Maurus, abbot i Fulda i 8:de årh.; Pascasius Radbertus, abbot i Corbie, början af 9:de årh.

2) Johannes Scotus Erigena i 9:de århundradet.

Ståndpunkt: En kristnad neo-platonism.

En skrift: De divisione naturæ, hvari följande formler förekomma:

α) Natura naturans sed non naturata = själfva urenheten, Gud Fader.

β) Natura naturans et naturata = idévärlden, Sonen.

γ) Natura naturata sed non naturans = världen.

δ) Natura nec naturans, nec naturata = ἐπιστροφή = alltings återgång i Gud.

3) Anselmus af Canterbury (ärkebiskop därstädes), från Aosta i Italien, ifrig kämpe för kristendomen, kyrkan och påfvedömet, † 1109. Den förste karakteristiske skolastikern.

Ståndpunkten redan gifven genom uttrycket "credo, ut intelligam" = jag tror, för att sedermera komma till förstånd af hvad jag tror. Anselmus är namnkunnig för tvenne saker:

a) Det ontologiska beviset för Guds existens; ett bevis, fördt ur själfva gudsbegreppet. Lyder: Gud är det högsta tänkbara, har sålunda alla fullkomligheter. Men han vore ej det högsta tänkbara, i fall han ej hade existens, som ock är en fullkomlighet.

b) Utvecklingen af satisfaktionsläran. Denna behandlar förhållandet mellan Gud och människan såsom ett abstrakt, juridiskt förhållande.

4) Striden mellan "realism" och "nominalism" i 12:te århundradet.

Denna angick de allmänna begreppen, genera och species = "universalia". Frågan var, hvilken verklighet man skulle tillerkänna ett sådant universale. Dessa filosofer voro nu fostrade i Platons och Aristoteles' skolor, hos hvilka båda idén eller formen var det hufvudsakliga och hos Platon tillika uppträdde såsom det substantiela, själfbestående. Här funnos nu tvenne poler att röra sig kring:

a) Åsikten, att universalia voro substanser, själfbestående ting "universalia ante rem". Denna åsikt skulle nu kallas idealism, men kallades då realism. Representant: Wilhelm af Champeaux, † 1121.

b) Åsikten, att universalia voro blotta namn, ej någon realitet, post rem bildade föreställningar hos subjektet. Denna åsikt kal-

lades nominalism. Representant: Roscelin, Canonicus i Compiegne, † 1120.

Mellan realism och nominalism finnas två förmedlande åsikter. "Konceptualismen" (af Joscellin) är den ena, som sade: universalia äro hvarken blotta namn, ej heller substantialiteter, utan verkligheter i tänkandet, något i min själ, när jag tänker.

5) Petrus Abelard representerade den andra. Han är berömd såsom lärd och disputator, orolig själ och mycket förföljd, † 1143 i klostret Clugny (hans häftigaste ortodoxe, antifilosofiske motståndare, Bernhard af Clairvaux) — samt Gilbert de la Porré samtidig: de förnämsta representanterna, jämte många andra, af en s. k. platonsk åsikt — objektiv begreppspanteism —, och första försök till att fullständigt systematisera och dymedelst bevisa tron. Abelard hyste konceptualismens åsikter och därjämte den, att universalia också äro verkligheter i tingen, väl ej hela tingen, men en sida hos dem.

Både realismen och nominalismen representera hvar och en en sann tanke.

Nominalismens sanna tanke: det substantiela är andligt. — Men åsikten ledde till panteism, ty man kände såsom andligt blott genera och species.

Nominalismens sanna tanke: det substantiela är individuelt. — Men åsikten ledde till materialism, ty man ansåg, att det individuela skulle vara kroppsligt.

Nominalismen segrade, ty när man skall förfäkta en religiöst-praktisk världsåskådning, ligger omedelbart mera vikt på att rädda den personliga individualiteten än det individuelas andlighet.

6) Reaktioner mot denna begreppsformalism:

a) Petrus Lombardus, "Magister sententiarum", i 12:te årh., med en samling af kyrkans positiva läror. En skrift: "Quattuor libri sententiarum".

b) Mysticismen af Hugo och Richard af S:t Eritor i 12:te årh.: framställning af religionen såsom själens omedelbara lif i Gud.

c) Skepticism af Alanus ab Insulis och Johannes af Salisbury (klassiskt bildad, efter Cicero) i slutet af 12:te årh.

7) Afvikande riktning: hos Amalrik af Bené och David af Di-

nante, 13:de århr. Dessas ståndpunkt var teoretiskt-objektiv panteistisk.

II. *Kulmination: de skolastiska systemen.*

1) Såsom inledning står arabernas filosofi från 9:de årh., ty det var araberna, som för den västerländska teologien förmedlade kännedomen om Aristoteles, af hvilken skolastiken i sin höjdpunkt skulle vara ledd. Skolastikerna fingo nämligen kännedom om Aristoteles' skrifter genom en latinsk öfversättning däraf, hvilken var öfversatt från arabiska. Araberna åter hade öfversatt den från grekiska. Arabernas filosofi var aristotelisk med öfvervägande naturalistiskt intresse. (De voro läkare etc.) Form och materia var alltings princip, formen den aktiva, materien den passiva principen. Dock gör sig härvid gällande någon liten modifikation, i det att

1:o) materien ej fattas lika obestämd som af Aristoteles. Visserligen är den ett passivt substrat, men försedd med bestämda anlag, hvarigenom hos araberna materien kommer formen närmare än hos Aristoteles, hvilkens dualism i den meningen kan anses mildrad, men då arabernas materia fått större realitet än hos Aristoteles, kan dennes dualism ock anses på sätt och vis skärpt.

2:o) Den fysiska himmelen kommer att stå såsom en mellanmakt mellan den gudomliga och den mänskliga världen (inflytelse från sabäismen). Detta på så sätt, att det aktiva förnuftet, som Aristoteles talat om, af araberna förlänas åt himmelen, och människan behåller blott det passiva och får innehåll däri från himlavärlden.

2) Kristna teologiska lärare, förberedande, införande bekantskapen med arabernas filosofi och börjande kommenterandet af Petrus Lombardus, † 1164.

3) Albertus Magnus, † 1280, och Tomas ab Aquino, † 1274, den förres lärjunge och utförare af hans åsikt i bestämdare teologisk riktning.

a) Tomas ab Aquino är till sin rent filosofiska sida väsentligen aristotelisk. Formen är det väsentliga. Materien är principium individuationis = det hos tinget, som gör det till individ. Materien är dock här mera positivt fattad än hos Aristoteles och araberna; den fattas nämligen såsom en begynnande form, inchoatio formæ, en potentiel eller outvecklad form, som ännu ej kommit till

aktualitet. Här blir sålunda ett slags upphäfvande af dualismen, i det materien här är mer besläktad med formen, den är rent af formen i outveckladt tillstånd.

b) Uppfattningen af det gudomliga väsendet. Gud fattas å ena sidan, aristoteliskt, såsom den högsta formen eller energien, men detta är ej uttömmande; Tomas ab Aquino måste såsom kristen hafva Gud personlig och treenig. Sålunda jämte det han är formernas form, är han å andra sidan ett personligt väsen och treenig. Hans treenighet fattas under motsatsen mellan vara, veta och vilja: Gud såsom Fader är sig själf, såsom Son vet sig själf och såsom Ande vill sig själf. Då nu det gudomliga väsendet ej är uttömdt med att vara form, så är det ej heller i självfva sitt djup tillgängligt för det mänskliga tänkandet, som endast opererar med former. Därför är Gud för människan fattbar endast negativt — via negationis, han är upphöjd öfver den positiva förståndskunskapen.

c) I förhållande till världen är Gud hennes skapare, så väl af hennes form, som af hennes substans. Till världens fullkomlighet hör, att hon är fullständig i alla grader, sålunda finnas där äfven de lägre graderna af realitet, sålunda också de brister, genom hvilka en lägre grad skiljer sig från en högre (= Augustinus).

d) Människan har själ och kropp såsom enhet af form och materia. Men den formen, som är människans själ, är medveten, hvarigenom den skiljer sig från alla andra former.

e) Det mänskliga förståndet opererar med allmänna begrepp = universalia. I afseende på betydelsen af universalia säger Tomas ab Aquino:

1:o) Det är sant, såsom "realisterna" sade, att universalia äro ante rem, nämligen i Guds tänkande eller förstånd.

2:o) Det är sant, såsom Abelard sade, att universalia äro in re, ty Gud har sedan inlagt dem i tingen.

3:o) Det är sant, såsom "nominalisterna" sade, att universalia äro post rem, ty sedan, när det mänskliga förståndet kommer för att uppfatta tingen, komma universalia in i det mänskliga förståndet, äro sålunda post rem. Tomas ab Aquinos' ståndpunkt i detta afseende är sålunda en förmedlande.

Gränsen för den mänskliga förståndskunskapen går där, hvarest det skulle gälla att fatta Gud i hans personlighet. Det mänsk-

liga förståndet räcker blott att fatta Gud negativt. Men positivt kan han fattas genom det i den nya födelsen meddelade nya förståndet = intellectus assimilans, en öfvernaturlig nådegåfva, som till arten (ej till graden) är likt Guds förstånd. Viljan är bunden af förståndet. Man vill sålunda det, som man på den eller den ståndpunkten anser eller inser för det bästa. Tomas ab Aquino är sålunda determinist i inskränkt bemärkelse.

f) Människans mål är ytterst saligheten, hvilken sättes såsom ett skådande af Gud, till hvilket människan skickliggöres genom att upphöjas öfver naturens gränser. Härmed bekräftas den teoretiska hållning, som utmärker Tomas ab Aquino, och hvarigenom han skiljer sig från Johannes Duns Scotus.

g) I sitt praktiska lif har människan att ådagalägga naturliga och teologiska dygder, till hvilka senare höra de tre kardinaldygderna: tro, hopp och kärlek.

4) Johannes Duns Scotus, † 880.

a) Bildar i så måtto en motsats mot Tomas ab Aquino:

1:o) Att han både hos Gud och hos människan mera accentuerar viljan, såsom uttryckande personlighetens individuela sida; förståndet underordnas under viljan.

2:o) Att han, ehuru sålunda framhållande den personligt individuela sidan äfven hos Gud mera än Tomas ab Aquino, dock vill, att Gud skall vara äfven positivt åtkomlig för det mänskliga tänkandet.

b) Gud är fattad såsom en verklig person och i verklig analogi med den mänskliga personligheten, hvarvid de tre sidorna hos denna, minne, förstånd och vilja, få tjäna såsom ett slags motsvarighet mot treenigheten. Såsom nyss sades, öfverordnas hos människan viljan öfver förståndet; detta gäller dock i afseende på Gud med någon inskränkning, ty Johannes Duns Scotus skiljer mellan

α) Guds första förstånd, som är riktadt på de allmännaste förutsättningarna för en saks verklighet, sålunda på det mer abstrakta, och

β) Guds andra förstånd, som är riktadt på de mera enskilda, detaljerade villkoren för en saks verklighet, sålunda på det mer konkreta.

Guds vilja står nu midt emellan dessa två, så att Gud ej kan

vilja något, som strider mot det första förståndet, men öfver det andra är hans vilja upphöjd.

c) Förhållandet mellan Gud och världen. Johannes Duns Scotus gör här gällande Guds frihet, absoluta suveränitet, i afseende på läran om världsskapelsen och på läran om försynen. Gud är 1:o) skapare af världen, både dess form och materia, 2:o) i världsskapelseakten absolut fri. Han hade i henne kunnat inlägga långt andra naturlagar, än hvad nu är fallet. De nuvarande äro naturlagar, därför att Gud en gång har gjort dem till det, och de äro det för så vidt och så länge, som Gud vill det. Af detta förhållande förklaras underverkens möjlighet. Denna Guds absoluta suveränitet gäller äfven i afseende på världens moraliska lagar. Så hade sålunda något annat än det nuvarande kunnat blifva fastställdt såsom rätt.

d) I afseende på människan gör Johannes Duns Scotus mer än Albertus Magnus allvar af den tanken, att människan är Guds beläte. Analogien mellan Gud och människan är en verklig analogi, så att människan verkligen är Guds beläte genom sin personlighet såsom tänkande, viljande o. s. v. Äfven hos människan faller hufvudvikten på hennes vilja, som är öfverordnad öfver förståndet. I sin lära om viljan är sålunda Johannes Duns Scotus indeterminist: den mänskliga viljan är fullständigt fri. Den mänskliga tanken fattar Gud positivt, ej blott negativt. Den mänskliga förmågan behöfver ej ombytas vid den nya födelsen, vid hvars undergående människan sålunda ej behöfver förvandlas. Universalia, som finnas i den mänskliga tanken, ingå såsom en verklighet i tingen. De utgöra tingens quidditas, det, som i tingen svarar på frågan: "quid?" Därmed är dock ej hela tinget verkligt; därtill behöfves ännu en faktor, nämligen den, som uttrycker tingets individuela och tillfälliga sida = hæcceitas.

Såsom Johannes Duns Scotus öfver hufvud lägger den hufvudsakliga vikten på den praktiska sidan, på personens viljelif, så gör han detta äfven vid bestämmandet af människans högsta mål, saligheten, som är ett viljelif i Gud, något praktiskt (i motsats mot Tomas ab Aquino). Från Tomas ab Aquino och Johannes Duns Scotus utgingo sedermera de tvenne riktningarna: tomister och scotister.

5) Afvikande riktningar: hos Roger Bacon, † 1294, och Ray-

mund Lullus, † 1315. Den senare bekant genom sin ars magna: sex koncentriska rörliga cirklar med nio afdelningar i hvar: absoluta och relativa predikat, frågor, subjekt, dygder, laster. Meningen var att tillgodogöra sig de i naturen dolda öfversinnliga krafterna, bland hvilka äfven funnos tankekrafter.

6) Mysticismen, här utvecklad till afgjord fiendtlighet mot vetande, i panteistisk riktning. Representanter: Bonaventura, † 1274, och Eckhardt, † 1329.

III. *Upplösning: i subjektiv formalism och begreppsvidrig tro.*

Skolastikens upplösning inträder, när det bringas till medvetande, att det kristna läroinnehållet ej låter vetenskapligt förena sig med den från föregående filosofer lånade form, som skolastiken användt. Den tager nu den gestalt, att man måste komma till hvarandra motsatta resultat, allt efter som man begagnar sitt förstånd eller kyrkolärans auktoritet såsom ledare. Detta gaf sig uttryck i talet om två sanningar:

1:o) sanning in foro theologico; och

2:o) sanning in foro philosophco.

Och genom den ena af dessa fick man ett, genom den andra ett annat resultat. Hit höra:

1) Nominalismens seger öfver "realismen". — Kämpar för nominalismen: Wilhelm Durand de saint Pourçain, † 1333, Wilhelm Occam, † 1347, och Buridan i Paris på (1400-talet). Man fann realismens oriktighet, ty om flera universalia vore närvarande i ett ting och universalia själfva vore ting, så skulle ett ting på samma gång vara närvarande på flera ställen.

2) Mysticismen. Representanter: Taulérus, den okände författaren till det lilla arbetet kalladt "Den tyska teologien", Johan Ruysbruck, Henrik Suso och Johan Charlier Gerson.

3) Afvikande riktning hos Raymund af Sabunda, — populär eklektiker, samt Peter af Ailly (1350—1425), hvilken gaf företräde åt bibeln framför traditionen och åt kyrkomöten framför påfven samt sökte medla mellan skepticism och dogmatism.

C. Den naturalistiskt-reproduktiva nyklassiska perioden.

a. Vetenskaplig betydelse.

Denna period är i motsats mot de två föregående karakteriserad därigenom, att den mera innebär en riktning på naturen än de två föregående, hvilka hade intagit en mera teologisk ståndpunkt och hållning. Skälen till att man vände sig till naturen äro mångar. Så

a) en negativ anledning. α) Man var uttröttad på skolastikens spetsfundigheter och dess torra formalism. β) Och äfven om skolastiken ej sålunda urartat till torr formalism, så innebar den dock en tämligen tröstlös ståndpunkt, då man ej kunde få in det kristliga innehållet i den antika formen och ej på detsamma tillämpa en sträng vetenskaplighet. Sålunda gjorde denna spänning mellan det religiösa och det vetenskapliga, att man blef utledsen på det religiösa och vände sig till ett annat område, naturen. Till denna hänvändning till naturen = det genom erfarenheten gifna, bidrogo också

b) positiva anledningar. α) De kosmiska upptäckterna, som vid denna tid börjat göras, på grund af hvilka man började att mycket intressera sig för den natur, i hvilken man lefde. β) Den nya bekantskapen med antikens bildning, hvilken nu genom humanismen började återuppblomstra. Man greps af entusiasm för den sunda, lättfattliga antiken. Denna var nog idealistisk, men dock till andan en naturalistisk bildning, och den bidrog sålunda att väcka uppmärksamheten på naturen såsom objekt för den filosofiska spekulationen. Härvid är nu att märka, att denna natur, som sålunda återigen drogs in under den filosofiska synkretsen, nu mera ej behandlades med samma nykterhet som under antiken, ty man hade nu blifvit bekant med den öfversinnliga värld, hvari man kände, att människan hade roten till sin tillvaro och målet för sitt lif. Och för längtan till denna öfversinnliga värld gaf man i så måtto vika, att man i naturen inlade ett öfversinnligt innehåll: detta kallas teosofi. Hela denna period får sålunda en teosofisk anstrykning.

b. Historiskt förlopp.

1) Historiskt-reproduktivt återupplifvande af klassiciteten: dels rent af studium af de klassiska författarne, hvilka medelbart förde

in på filosofi; dels också sådana män, som i annat intresse (t. ex. pedagogiskt) studerade klassiciteten och då också den klassiska filosofien, till följd hvaraf de bildade sig vissa filosofiska öfvertygelser (ex. Melankton, eljest pedagog).

2) Teosofisk naturlära. De hithörande voro teosofer κατ' ἐξοχήν, ty hela perioden var teosofisk, dessa dock framför andra. Teosofer i teoretiskt hänseende blifva vanligen i praktiken mager. Representanter:

a) Jakob Böhme, † 1624. Den tanke, som gjort honom anmärkningsvärd, och hvarigenom han fått rykte att vara en framstående filosof, är den, att enligt honom Gud ursprungligen skulle vara ett rent, bestämningslöst väsen, han kan t. ex. ej sägas vara grund till världen, bättre vore att säga honom vara ogrund. Det första, som tanken har att ponera, är den rena obestämdheten. Men då allt verkligt är bestämdt, så följer, att det icke på något sätt bestämda är overkligt. Bestämdhet eller motsats blir sålunda för Gud oumbärlig, och det måste gestalta sig så, att bestämning eller motsättning framgå ur djupet af självfva det gudomliga väsendet. Gud är sålunda, för sin egen verklighets skull, all söndrings och motsättnings källa, och Gud blir sålunda roten ej blott till allt godt utan äfven till allt ondt, — självfva helvetet har sin rot i det gudomliga väsendet. Världen skulle vara en produkt af den söndringsprocess, som det gudomliga väsendet underkastar sig för att hafva verklighet. Detta skulle vara den logiska grundtanken i Böhmes världsåskådning. Han hade äfven läst kemi och alkemi, hverifrån han hämtade vissa kemiska kategorier, hvilka han inblandade, så att han fattade denna söndringsprocess såsom kemisk. Böhmes logiska grundtanke går sedan igen i de fichteska, schellingska och hegelska systemen.

b) J. B. och F. M. van Helmont, den förre † 1664 och den senare † 1699. I synnerhet den yngre märkbar. Den äldre Helmont antog dualiteten af kraft och materia, men materien fattas såsom potentiel kraft och fysiskt såsom vatten; kraften fattas fysiskt såsom luft. Den yngre Helmont var monadolog, d. v. s. förklarade, att hela världen till sin substans bestod af en mängd enkla väsen eller monader, af hvilka några voro andliga, andra kroppsliga. Dessa monader voro försedda med en oändlig perfektibilitet, = utvecklingsmöjlighet, men det blir ej någon verklig utveckling

af utan inverkan från Gud. Häri anser man, att det ligger ett förspel till den cartesiska läran om assistentia divina; äfvenså till Leibniz, ty van Helmont antog, dels att allt till sin substans består af monader, dels att en inbördes sympati råder mellan alla dessa, — åsikter, som påminna om Leibniz' lära och om hans harmonia præstabilita.

3) S. k. platonism. Representanter:

a) Nicolaus Cusanus från Italien (15:de seklet).

Han sade: Gud är enheten af alla motsatser, så att i honom alla motsatser upplösa sig och falla tillsammans i hvarandra (= han är "det absoluta minimum och maximum"). Därjämte är han blott negativt bestämbar, hvarför den sanna filosofien kan kallas en "docta ignorantia", där man får veta, hvad Gud icke är, ej hvad han är. Ståndpunkten är en neo-platonsk panteism.

b) Giordano Bruno, från Nola i Neapel, bränd 1600.

Fysisk panteist. Lärer, att allt är ett: materia, form, causa efficiens (= orsak) och causa finalis (= ändamål) — alltsammans sedt från olika synpunkter. Hela världen är en enda, genom olika former sig utvecklande materia.

4) Aristotelism. Representanter:

a) Andreas Cæsalpinus, läkare i Pisa i 16:de seklet.

Han lärde: Allt är i grunden ett. Sträng panteism. Hvad angår de aristoteliska principerna, så är Gud alltings causa materialis genom sitt vara, och genom sitt förstånd är han causa finalis och formalis. Causa efficiens är den besjälade himmelen, som är ett slags medlare mellan Gud och människan.

b) Jakob Zabarella, lärare i Padua i 17:de århundradet.

Hos honom framträder skarpt den aristoteliska dualismen mellan form och materia. Han vill visa, att Gud ej är materiens skapare = materien kan ej vara uppkommen ur intet, — sålunda ej skapad, ej ur Gud, ty han är ren form, kan sålunda ej vara upphof till något formen motsatt. Himmelen intager äfven hos Zabarella en medlareställning mellan Gud och den mänskliga världen.

5) Sensualistisk fysik i förening med dogmatisk teologi. Representanter:

a) Bernhardinus Telesius och Franciscus Patritius, 16:de seklet.

Läror: Gud är ett rent, enkelt väsen, men personligt och med

vilja och på grund af sin vilja skapande. Världen är till sin substans materia, men denna fattas dynamiskt = att i densamma innebor kraft. Kraften är af två slag: värme och köld. Ur spänningen mellan dem framgår världsrörelsen. Såsom en medlare mellan Gud och världen ställes världssjälen = ljuset, som framströmmar ur Gud. I kunskapsläran äro de sensualister.

b) Tomas Campanella från Kalabrien, † 1624.

Är också i kunskapsläran sensualist. I läran om Gud är han icke panteist, ehuru det kan låta så, när han säger, att Gud är det enkla vara't, hvarur allt annat är negation. Världen är en materia med inneboende krafter: äfven här värme och köld. Dock antager han, att denna så beskaffade värld är i alla punkter lefvande, så att i hela världen och på hvarje punkt af densamma finnes någon grad af själfkänsla och bibehållelsedrift, så att den i världen inneboende kraften ej är en död kraft, utan en lefvande med själfkänsla och bibehållelsedrift.

6) Skepticism.

Representanter: de Montaigne, Charron och Sanchez, alla från 16:de seklet.

I skeptiskt intresse framhållas här de mångfaldiga olika och hvarandra motsägande åsikter, till hvilka människan med sin spekulation kommer, och det finns intet skäl att föredraga den ena framför den andra; man påpekar sålunda de hvarandra motsägande åsikterna. Dock är denna skepticism ej alldeles radikal, ty den antager, att människan äger en instinktmässig förmåga att bestämma sanning och falskhet. Härigenom blir denna skepticism besläktad med mystiken, som gjorde känslan till kriterium af sanningen.

II. Den moderna filosofien.

Den moderna filosofiens första period.

1. Allmän karakter.

Den är relativt kritisk. α) Kritisk = att den är själfständig, i motsats mot dogmatisk, d. v. s. man går här tillbaka till en själfklar utgångspunkt, hvarifrån man vill härleda hvarje påstådd sats. Särskildt kritisk eller dialektisk är perioden därigenom, att

den uppställer den kunskapsteoretiska frågan, frågan om kunskapen och dess möjlighet.

β) Blott relativt kritisk är perioden, ty när den behandlar frågan om kunskapen, så gör den det ej genom att undersöka själfva kunskapsförmågan, eller hvad ett objekt för kunskapen just såsom kunskapsobjekt skulle betyda, utan undersöker blott, 1:o) hvilken form den sanna kunskapen måste äga, och 2:o) hvilka slag af objekt finnas för densamma. Det blir först längre fram (i och med Kant), som problemet tillspetsas, så att man kommer att undersöka subjektet såsom förmåga och objektet såsom objekt.

Följden af att ståndpunkten är kritisk, att man undersöker kunskapen, är, 1:o) att man leder sig till en idealistisk och rationalistisk ståndpunkt; men därför att ståndpunkten endast är relativt kritisk, blir följden också den, 2:o) att där blandar sig in ett realistiskt och empiriskt element i hithörande åsikter. Och af detta blir följden, att de draga skepticism efter sig. Perioden slutar med skepticism, från hvilken man räddas först genom Kant, som bildar den andra periodens början.

2. Problem.

a) Det metafysiska.
b) Det kosmologiska.
c) Det psykologiska.
d) Det kunskapsteoretiska, hvartill slutligen komma
e) strödda praktiska frågor.

Det är ganska anmärkningsvärdt, att det praktiska i denna period ses så litet till godo.

3. Historisk utveckling.

a) Lägre empirism:
α) Objektiv — i förra hälften af 1600-talet: Baco.
β) Psykologisk: — mest efter medl. af 1700-talet: Locke.
b) Högre empirism:
α) Cartesius: — 1600-talet.
β) Wolff: — senare hälften af 1700-talet.
c) Rationalism:
α) Spinoza: — medlet af 1600-talet.
β) Malebranche: — senare delen af 1600-talet.

γ) Leibniz: — början af 1700-talet.

d) Skepticism:

Senare hälften af 1700-talet.

Baco af Verulam.

Han föddes 1561, var tidigt betänkt på en "magna restauratio scientiarum"; ämbetsman och lordkansler, men afsatt för oredlighet; † 1626.

1) Han ställes i spetsen för den nyare filosofien därför, att han i motsats mot medeltidsspekulationens bundenhet vid auktoritet och dess fantastiska beskaffenhet kräft, att vetenskapen skall vara nykter och självständig. Han insåg, att om någon verklig vetenskap skulle finnas, så behöfdes en reformation på vetenskapens område — "magna restauratio scientiarum". Denna reformation skulle omfatta två sidor: a) en positiv: vetenskapen skulle vara till sin form strängt begreppsmässig; b) en negativ: ifrån vetenskapens innehåll skulle afskiljas allt fantastiskt, hyperfysiskt och det, som var gifvet blott genom och på grund af auktoritet. En vetenskap, som ställde dessa fordringar på sig, finge dock ej till innehåll egentligen något annat än den sinnliga världen, blefve sålunda en vetenskap om naturen; ty om det öfversinnliga, särskildt om Gud, räcker ej vår vetenskapliga förmåga till att få en positiv uppfattning.

2) Men tager man vetenskap i vidsträcktare bemärkelse än den nyssnämnda, så kan det blifva tal om olika vetenskaper. Baco uppgjorde därför följande indelning af vetenskaperna:

a) Historia: — organ: minnet.

b) Poesien: — organ: fantasien.

c) "Filosofi" (= vetande): — organ: förståndet.

α) Teologi.

β) Philosophia humana.

γ) Philosophia naturalis.

αα) Metafysik.

ββ) Fysik.

Den strängt gifna vetenskapen får däremot, enligt Baco, hålla sig inom naturområdet.

3) Metod att komma till vetenskapens resultat: man skall gå till erfarenheten, skaffa sig den rikaste möjliga erfarenhet om na-

turen och dess företeelser. Men då naturen, så att säga, gömmer undan åtskilliga af sina egenskaper, så måste man uppfinna något sätt att aftvinga naturen äfven dessa dolda egenskaper; detta sätt är det experimentala eller operativa förfarandet. Man underkastar naturtingen en viss operation, tvingar naturtingen tillbaka från den ena formen till den andra. När man på detta sätt samlat den rikaste möjliga fond af erfarenhetsrön, har man att med sin tanke utleta de gemensamma lagarna för dessa enskilda företeelser, allt allmännare och allmännare, tills man kommer till den högsta, så att vetenskapen blir att likna vid en pyramid. bred bas, så afsmalnande till en mot himmelen sig höjande spets.

Det är denna fordran på begreppsmässigheten, i motsats mot medeltidens fantasteri och bundenhet af auktoritet, som utgör en lösen för den moderna spekulationen, och hvars uttalande gör Baco berättigad att sättas i spetsen för denna moderna filosofi.

Ett uttryck af samma fordran på nykterhet och själfständighet, utförd på det religiösa och rättsliga området är framträdandet af två nya vetenskaper:

Naturlig rättslära och naturlig religionslära.

Dessa ställas i motsats mot positiv rättslära och positiv religionslära, d. v. s. sådana, som äro gifna på grund af auktoritet. Här gäller det att tillse, 1) om det sålunda finns några rättsprinciper, som ligga i själfva den mänskliga naturen, och hvilka människan på grund af analys kan få reda på, och 2) om några så beskaffade religiösa grundtankar finnas.

1) Representanter för den naturliga rättsläran: a) Hugo Grotius, b) Tomas Hobbes, som bägge sökte rättsprincipen i själfva människonaturen.

a) *Hugo Grotius*, född 1583 i Holland, svensk gesandt i Frankrike, † 1645.

Han fann rättsprincipen i den samhällsdrift, som Gud inlagt i själfva den mänskliga naturen. Grotius har sålunda en sympatisk rättsprincip.

b) *Tomas Hobbes*, född 1588, engelsk privatlärd, † 1679.

Han hade däremot en idiopatisk eller egoistisk rättsprincip. Han sade, att rättens och samhällets grund ligger i själfbibehållelsedriften, som finns i hvarje varelse = en drift till fortsatt till-

varo just såsom det slags varelse, den är. Hvarje varelse har naturlig rätt att tillgodose denna drift genom de medel, den kan; men då nu för flera varelsers själfbibehållelse kräfvas samma medel, men dessa medel förbrukas af en, så komma dessa varelser i strid med hvarandra angående dessa medel. Och då naturen kan betraktas såsom en gemensam förutsättning för en sådan själfbibehållelsedrift, så uppstår en strid mellan alla mot alla ("bellum omnium inter omnes"), men härvid kan det ej stanna, ty detta krig står i strid med själfva själfbibehållelsedriften, som sålunda kräfver, att detta bellum omnium inter omnes undvikes, och ett medel till att undvika det finnes, nämligen att hvar och en afstår några af sina naturliga rättigheter, med villkor att få behålla de öfriga okränkta. Här uppstår sålunda en rättsfördelning. Denna, vill Hobbes, skall åstadkommas så, att alla underkasta sig en monark, som ser till, att alla få hvad de behöfva, och det är detta, som karakteriserar samhällslifvet. Då man ingår i ett samhälle, förlorar man åtskilliga naturliga rättigheter, men får de andra sauverade.

2) Representant för den naturliga religionsläran.

Lord Herbert af Cherbury, född 1581, † 1648.

Det gällde, att söka leta fram ur själfva människonaturen några principer, grundtankar för religionen. Han säger då, att följande tankar ligga i hvarje människonatur: 1:o) att det finnes en Gud, 2:o) vi äro förbundna att dyrka honom, 3:o) detta skola vi göra genom dygd, 4:o) då vi gjort orätt, skola vi ångra och rätta oss; 5:o) efter detta finnes ett annat lif med straff och belöningar.

Cartesius.

a. Lefnad och skrifter.

Lärd uppfostrare, men missnöjd med auktoritetstron, vände han sig till det praktiska lifvet — i Paris och i krigen i Tysland och Holland; kallad af drottning Kristina till Stockholm och dog där 1650. Utgaf Principia Philosophiæ m. m.

b. Allmän karakter.

1) Formelt: Han har en öfvervägande analytisk metod. Han opponerar sig mot all auktoritet inom vetenskapen, men för att finna den själfständiga sanningen, begagnar han företrädesvis, såsom sagdt är, en analytisk metod. Han är starkare i analysen

än i syntesen, d. v. s. starkare i att uppleta den säkra utgångspunkten, än i att därur förklara hvad som därur skall förklaras. De brister, man beskyller honom för, äro: 1:o) han har ej på sin princip byggt något fullständigt system; 2:o) i den tankebyggnad, han uppfört, har han inflickadt åtskilligt obevisadt.

2). Reelt: Han har ledt sig till den insikten, att principen är subjekt just såsom subjekt, såsom förnimmande, tänkande väsen. Så till vida, som han fattat subjektet såsom princip, intager han en idealistisk ståndpunkt. Men när han sedan lämnar själfva principen, blir han ej denna grundsats trogen, utan äfven annat än subjektet kommer att få substantiel betydelse, — han blir då halfrealist och dualist.

c. Läror.

1) Cartesius fordrar för vetenskapen, särskildt den filosofiska, riktig självständighet, frigörelse från auktoritet. Den, som på detta sätt vill blifva självständig, måste någon gång tvifla på allt, som låter sig betviflas. På hvad skall man då tvifla? Tvifla skall jag: 1:o) på alla fördomar = alla meningar, som äro gifna genom auktoritet, och hvilka jag insupit under mitt förstånds omogna tid. Ej skall jag tro, att ingen af dem är sann, ty det kunna de vara, — men ingen af dem är en självständig insikt. 2:o) På mina sinneskunskaper; ty jag kommer under fund med, att jag genom sinnena kan blifva bedragen. Därför att jag med sinnena fattar något så eller så, är det ej sagdt, att så är — kanske hela mitt sinneslif, det, som jag kallar ett vaket tillstånd, blott är en kolossal dröm? 3:o) På mina förståndskunskaper — så långt de låta sig betviflas; ty Gud kunde hafva skapat människorna, för att de genom sitt förstånd skulle taga miste, så att äfven om människan på bästa vis använde sitt förstånd, hon likväl måste komma till ett oriktigt resultat. Detta är ej ett tvifvel på förståndskunskapens allmängiltighet, men det kunde vara så, att verkligheten ej svarar mot det resultat, hvartill jag genom förståndskunskapen kommit. Detta tvifvel är dock ej skepticismens tvifvel. Skepticismens tvifvel är ett resultat, en slutpunkt; det tvifvel åter, hvarom här är fråga, är en utgångspunkt för spekulationen.

2) Huruvida man kan komma ifrån detta tvifvel, beror på, om det finns något, som ej kan betviflas. Något sådant finnes verkligen, och det är tviflet själft. Jag kan ej betvifla, att jag tviflar.

Jag är till såsom tviflande. Vissheten uppväxer sålunda ur själfva tviflet. Men Cartesius ger genast åt denna tanke en något annan betydelse, i det han öfversätter den med: Jag är till såsom tänkande. ("Cogito, ergo sum", enligt Cartesius = "sum cogitans"). Min första otvifvelaktiga visshet gäller sålunda min egen existens, ej såsom kroppslig, utan såsom tviflande. Sålunda detta "jag är till såsom tviflande", öfversatt: "Jag är till såsom tänkande", är Cartesii utgångspunkt, från hvilken den moderna spekulationen sedermera utvuxit. Tyngdpunkten ligger hvarken i vara't, ej heller i tänkandet, löst från sitt subjekt (såsom hos Platon, Aristoteles m. fl.) utan i själfva subjektet, jag, för så vidt jag tänker. Substansen är sålunda ej längre något alldeles opersonligt, ej heller något opersonligt hos en person, utan personen själf. Häraf dragas nu tre korollarier.

a) Ett formelt kunskapsteoretiskt: *criterium veri* är *klarhet* och *tydlighet*. Ty denna sanning: "Jag är till såsom tänkande", hvad har den för en form, som medför dess otvifvelaktighet? Jo, dess formella fullkomlighet ligger däri, att den är alldeles klar. Klarheten är sålunda den form, som medför dess otvifvelaktighet: ergo: klarhet och tydlighet äro criterium veri.

b) Ett reelt ontologiskt: själen är substans med tänkandet till attribut. Själen är: jag, d. v. s. det hos mig, som jag syftar till, när jag säger jag. Substansen skulle naturligtvis vara den sak, som jag ej kunde tvifla bort, var mig själf såsom tänkande, och egenskapen hos mig, som jag ej kunde tvifla bort, var tänkandet (egentligen tviflandet).

c) Ett allmänt spekulativt: mens est prior et notior corpore = själen är före kroppen både i själfständighet och i möjlighet att med visshet kännas. Därmed har Cartesius ej velat påstå, att människan först blir bekant med sin själ och sedan med sin kropp, utan meningen är, att när det gäller att skaffa en kunskap, som undanröjer allt tvifvel, så skulle det vara en kunskap om min själ; — först sedan kan jag komma till en fullt otvifvelaktig kunskap om min kropp.

3) Sedan Cartesius sålunda funnit en, såsom han tyckte, fast utgångspunkt, och därur dragit några korollarier, företog han sig en öfverblick öfver människosjälens förnimmelser = ideerna. Dessa äro af två slag:

a) Ideæ datæ = gifna ideer, hvilka göra anspråk på objektiv giltighet, att motsvaras af någon verklighet.

b) Ideæ fictæ = själfgjorda ideer = fantasier, af hvilka vi ej fordra, att de motsvaras af någon verklighet. Ideæ datæ äro af två slag:

α) Acquisitæ = förvärfvade ideer, hvilka endast göra anspråk på faktisk giltighet, äro erfarenhetssanningar, som säga, att en sak är så eller så.

β) Innatæ = medfödda ideer, hvilka göra anspråk på apodiktisk giltighet, ge mig en nödvändig kunskap, säga, att något måste förhålla sig så eller så.

4) Bland ideæ innatæ är särskildt en viktig, nämligen gudsidén = idén om ett högsta, fullkomligaste väsen, ett ens summum sive perfectissimum. Denna idé är för hvarje tänkande varelse alldeles nödvändig, ty jag skulle ej kunna fatta det ofullkomliga utan att först hafva en aning om det fullkomliga, om ett ens perfectissimum; ty man uppfattar det ofullkomliga genom att ställa det i motsats mot det fullkomliga. Men om ock denna idé är nödvändig, kan den måhända undvara verklighet!? — Cartesius vill också försäkra sig om Guds existens; detta ej så mycket i religiöst som i kunskapsteoretiskt intresse, ty han behöfde Gud såsom ett slags borgen för sanningen af vissa mänskliga kunskaper. Sålunda bevis för Guds existens:

a) Han sluter från gudsidéns verklighet till att Gud finns, som frambragt denna idé i min själ. Ty ingenting finnes, utan att det ock finnes en verkande orsak därtill. Nu finns gudsidén i min själ, hur har den då kommit dit? Ej kan den vara en produkt af mig själf, ty orsaken måste vara minst lika fullkomlig, som verkan. Jag är för ofullkomlig för att hafva frambragt gudsidén; dennas frambringare kan ej vara någon annan än Gud själf — alltså Gud är till. Större vikt lägges dock vid ett annat bevis, nämligen:

b) Det ontologiska beviset för Guds existens. Lydelse: Hvad jag klart och tydligt inser ligga i ett föremåls begrepp, det kan jag predicera, utsäga om det föremålet. Nu förnimmer jag klart och tydligt, att existens ligger i gudsbegreppet; — alltså kan jag utsäga existensen om Gud, säga: Gud existerar. Detta bevis, menar Cartesius, var ej färdigt genom Anselmus. Ty han hade endast bevisat dess undersats: att existensen måste ligga i gudsbe-

greppet; — men att jag kan utsäga existensen om Gud, det hade Anselmus aldrig bevisat.

Om sålunda Gud existerar, hurudan är han? Han har alla fullkomligheter, som jämte existensen ligga i hans begrepp. Bland andra:

α) Gud är *skapare* af allt — särskildt af hvarje människa, af hennes förstånd och af världen.

β) Gud är *sannfärdig* = vill ej bedraga någon.

γ) Gud är *allsmäktig* = kan göra hvad han vill, sålunda också laga så, att ingen genom hans förvållande bedrages.

Af dessa Guds egenskaper kan denna slutsats dragas: Eftersom Gud har skapat världen, skapat mitt förstånd, så har jag i Guds sannfärdighet och allmakt en borgen för att, om jag använder mitt förstånd rätt, d. v. s. efter de egenskaper, som ligga i dess natur, jag ej blir bedragen, utan kommer till en sann kunskap om världen. Mitt förstånd använder jag rätt, när jag såsom sant affirmerar endast det klart och tydligt förnumna.

Sålunda, när jag klart och tydligt inser något, så har jag i Guds sannfärdighet och allmakt en borgen för dess sanning.

Nu har jag sålunda kommit så långt, att jag med säkerhet vet: 1:o) att jag själf finns till såsom en andlig, tänkande varelse; 2:o) att jag i min själ har förnimmelser, dels klara och tydliga, dels dunkla; 3:o) att Gud finns till såsom ett oändligt, tänkande väsen, och 4:o) att han är en borgen för sanningen af mina klara och tydliga förnimmelser. Är det något mer, som jag klart och tydligt inser? Ja!

5) Jag har en klar och tydlig uppfattning af en kroppslig värld; sålunda finnes en kroppslig värld. Om denna skall Cartesius nu anställa en närmare undersökning, hvarvid om världen ej andra påståenden än de klart och tydligt insedda skola uttalas. — Klart och tydligt inser han, att i världen finnes: figur, delbarhet eller utsträckning och rörelse eller rumförändring. På dessa principer skall Cartesius sålunda bygga en fysik, en världsförklaring. Nu skulle Cartesius naturligtvis, om han ville tillämpa sin egen grundsats, att ingenting säga annat än hvad han klart och tydligt förnimmer, stanna vid att säga: Jag förnimmer klart och tydligt, att figur, delbarhet och rörelse finnas i världen; om där finnes något mer, förnimmer jag ej klart och tydligt. — Men nu

säger han i stället: Jag förnimmer klart och tydligt, 1:o) att figur, delbarhet och rörelse finnas i världen, och 2:o) att där icke finnes något mer.

6) Af detta sista påstående blir följden en rent mekanisk fysik: Allt högre lif försvinner ur världen, som reduceras till idel mekaniska förhållanden.

Hela den kroppsliga världen är egentligen blott ett stort maskineri. Härmed har Cartesius också fått två slags substantiela verkligheter:

a) En andlig: Gud och själarna. Inom denna verklighet faller allt verkligt lif — och intet sådant inom

b) den kroppsliga verkligheten.

Dessa verkligheter äro hvarandra motsatta och omöjliga att förklara ur hvarandra — hvari ligger den kartesianska dualismen. Denna kommer att svårast kännas på det antropologiska området. Ty:

7) Människan är enhet af själ och kropp. Med Cartesii dualistiska åsikt är detta mycket konstigt, hvarför ock Cartesius förklarar, att människan ej är en organisk enhet af själ och kropp. ej ett "unum naturæ", utan ett "unum compositionis".

Hvad som är ännu konstigare är, att, oaktadt denna motsats mellan själ och kropp, en genomgående öfverensstämmelse äger rum mellan hvad som sker i själen och hvad som sker i kroppen. Om denna själens och kroppens parallelism har Cartesius ej någon klar åsikt: å ena sidan förnekar han all kroppens och själens inverkan på hvarandra, å andra sidan erkänner han ett slags beröring mellan båda i hjärnan, där något finnes, som kallas glandula pinealis — denna är beröringspunkten mellan kropp och själ.

8) I praktiskt hänseende är Cartesius mycket bristfällig. Åtskilliga saker ligga här emot honom, såsom att han anser friheten obegriplig, och att han förklarar motsatsen mellan godt och ondt vara en godtycklig motsats. (Gud har nu förklarat A. för godt, B. för ondt — kunde också varit tvärtom. = Joh. Duns Scotus.)

9) Själens odödlighet erkänner han. Men den är obegriplig, ligger ej i själens natur.

d. Cartesiska skolan.

Den var talrikast representerad i Frankrike och Holland. Dess närmaste åtgörande var två cartesiska tankars utveckling.

1) Människans förhållande till Gud.

Härvid gick man i panteistisk riktning. Människoandarnas förhållande till Gud är analogt med figurernas förhållande till rummet, d. v. s. människoanden skulle vara begränsad af den oändlige, ende guden.

2) Själens och kroppens förhållande till hvarandra.

Holländaren Geulincx, † 1669, utförde systema assistentiæ divinæ. Man nekade a) kroppens inverkan på själen, ty kroppens natur var passivitet, hvilken ej kunde åstadkomma aktivitet; b) själens inverkan på kroppen, ty själens natur är allt igenom medvetenhet, sålunda allt hvad hon gör, gör hon medvetet, och omvändt: hvad hon ej gör medvetet, gör hon ej alls. Nu kan själen ej beskrifva, hvad hon gör för inverkan på kroppen, hennes inverkan på densamma är ej medveten; — hon inverkar sålunda ej på kroppen. Huru då förklara parallelismen mellan själ och kropp? — Det är Gud, som åstadkommer parallelismen. (Själen vill något, Gud lagar att kroppen gör det, och omvändt: kroppen — Gud — själen). Detta är systema assistentiæ divinæ eller systema causarum occasionalium = de föranledande orsakernas system.

En tänkare har utgått från Cartesius, men ej stannat på hans ståndpunkt, utan gått vidare, nämligen:

Spinoza (1632—1677).

a. Lif och skrifter.

Han var född jude, blef sedan såsom fritänkare exkommunicerad, lefde såsom privat lärd i Holland, utgaf Tractatus theologico-politicus m. m.

b. Spekulativ karakter.

Den punkt hos Cartesius, hvartill Spinoza anknöt sin spekulation, var det cartesiska substansbegreppet. På substansens självständighet riktar Spinoza sin uppmärksamhet med den styrka, att han kommer till ett rationalistiskt resultat — att han upphöjer substansen öfver sinnliga bestämningar. Men på samma gång behåller Spinoza från den cartesiska dualismen den förut-

sättningen, att äfven kroppslighet tillhör det substantiela området, hvarigenom han blir realist. Men den, som på realistisk ståndpunkt vill genomföra en rationalistisk åsikt, drifves till panteism. Spinoza är ock sträng panteist, hvarjämte han är dualist. Intresset för hans spekulation är ett praktiskt problem: hur skall människan komma till frid och ro med sig själf? Men utförandet är helt och hållet teoretiskt: vägen till harmoni är kontemplation. Intresset är sålunda praktiskt; medlet teoretiskt.

c. Läror.

I. *Kunskapslära.*

1) Ur Spinozas kunskapslära hafva vi först att taga ut de tre kunskapsarter, som han antager.

a) Imaginatio sive opinio = föreställning, erfarenhetskunskap, är den enskilda och tillfälliga uppfattningen af det enskilda såsom sådant.

b) Ratio = demonstrativ kunskap. Denna är, i motsats mot den förras tillfällighet, till formen nödvändig uppfattning, men abstrakt och successiv. Hvad innehållet beträffar, uppfattar den det väsentliga i tingen, det vi vanligen kalla för tingens formela väsen, det konstanta och oföränderliga i tingen. Jämte dessa kunskapsarter antager Spinoza äfven

c) scientia intuitiva eller såsom den vanligen kallas tertium genus cognitionis. Den är också till sin form en nödvändig uppfattning af tingen, men ej en abstrakt uppfattning, utan en omedelbar, intuitiv uppfattning. Hvad beträffar innehållet, fattar den tingens realväsen, ej blott deras formalväsen, sålunda tingen själfva.

Motsatsen mellan dessa två senaste kunskapsformer kan också utryckas därigenom, att formen b) går från effectus till causa, den lär känna orsaken genom verkan; formen c) däremot går från causa till effectus, den lär känna effectus i causa. Då nu alltings yttersta causa är Gud, vill det säga, att detta tertium genus cognitionis fattar allt såsom det är i och genom Gud. Gud är här = substansen.

2) Spinoza har äfven talat om criterium veri, sanningens kännemärke, och sagt, att hvarje evident kunskap själf är criterium på sin sanning. Den ena kunskapen behöfver sålunda ej hänvisa på

en annan för att få criterium, utan i och med det jag har den sanna kunskapen, vet jag också, att jag har den.

II. *Ontologi eller metafysik.* "*De Deo*".

Spinozas metafysik är byggd på tre grundbegrepp: 1) substans, 2) attribut, 3) modus.

1) Substans.

a) "Substans, est id, quod in se est et per se concipitur." Substansen är sålunda det självständiga eller det ursprungliga, och den är det både i afseende på tillvaro och i afseende på begriplighet. Den "est in se", och den "concipitur per se" = den är genom sig själf och den begripes genom sig själf. Men därvid är att framhålla, att Spinoza fattar självständighet likbetydande med att vara sin egen orsak, och att han sålunda på detta område inför kausalitetsbegreppet, som i hans system spelar en viktig roll. Substansen är sålunda causa sui, hvilket han definierar så, att substansen är: id, cujus essentia involvit existentiam = det, hvars väsen innebär existens. Självkausalitet är sålunda den karakter, under hvilken substansen i Spinozas system framträder.

b) Häraf dragas följande korollarier:

α) Substansen är *nödvändig*, ty det, i hvars begrepp det ligger att vara causa sui, i dess begrepp ligger också att existera, och det i hvars begrepp det ligger att existera är = det, som ej kan låta bli att existera = det nödvändiga. Substansen är också evig, ty om den är nödvändig, kan den ej vara föränderlig, sålunda hvarken vara uppkommen eller upphöra, sålunda är den evig.

β) Substansen är blott *en*, så att det ej finns flera substanser jämte hvarandra. Ty om så vore, skulle dessa substanser komma att blifva beroende af hvarandra och sålunda ingen i full bemärkelse vara causa sui. Det finns sålunda blott en enda substans, som är "ens absolute infinitum". Men den är då ock ett *rent vara* utan någon bestämdhet, emedan "omnis determinatio est negatio".

Hvarje bestämning är begränsning, och hvarje begränsning är ett uteslutande af något = negation. Ingen bestämdhet, negation, kan tillkomma substansen, emedan den skall vara positiv och måste bestå af idel realitet. Substansen är sålunda i sig själf infinitum och blir rent vara. — Häruti skulle Spinozas' panteism ligga.

Om man sålunda frågar, hvarför Spinoza är panteist, så blir svaret: därför att han fattar substansen såsom ett bestämningslöst vara, emedan han är rädd för hvarje bestämdhet, såsom innebärande negation.

c) Den verkliga enda substansen, detta "ens absolute infinitum" i detta system är = Gud.

2) Attribut.

a) "Attributum est id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens" = attribut är det, som förståndet fattar hos substansen såsom utgörande dess väsen. Detta betyder ej, att det är förståndet, som pålägger substansen attributet, utan att substansen verkligen äger detta, ty förståndet är enligt Spinoza människans objektiva uppfattningsförmåga, så att så, som jag uppfattar substansen, så är den i verkligheten. Det attribut, som mitt förstånd hos substansen fattar, finns verkligen hos substansen. Hvarför skall då substansen hafva attribut? Det är egentligen ej af Spinoza bevisadt; allra minst har han visat, hvarför substansen skall hafva just de attribut, som den enligt honom har. På vår ståndpunkt inses dock lätt, hvarför Spinozas substans skall hafva attribut. Det är nämligen därför, att hans substans är ett obestämdt vara, och det obestämda måste för att vara verkligt hafva bestämningar.

b) Förhållandet mellan attributet och substansen är enligt Spinoza det, att hvarje attribut är hela substansen själf, sedd från en viss sida.

c) Förhållandet mellan det ena attributet och det andra. Det ena förhåller sig till det andra så, att de äro samma sak, sedd från olika sidor.

Substansen äger oändligt många attribut, ty dess innehåll är oändligt rikt, och det, som ej har några bestämningar, måste för att bli verkligt få ett oändligt antal bestämningar, emedan hvarje verkligt föremål har en oändlig mängd bestämningar. Människan uppfattar af dessa attribut två: tänkande och utsträckning. Tänkande är = substansen, sedd från en sida: utsträckning är = substansen, sedd från en annan sida. Tänkande och utsträckning äro sålunda samma sak, sedd från olika sidor.

Är det nu ur substansbegreppet ådagalagdt, att substansen skall hafva dessa attribut? Nej; detta har Spinoza ej bevisat! Sålunda

förklaras dessa två ej ur hvarandra och ej ur något tredje. De äro tagna från Cartesius och införda i substansen själf, för att undvika den cartesiska dualismen. Är då denna härigenom häfd? Nej! Visserligen är den mildrad i det afseendet, att vi nu ej längre hafva två oförenliga arter af substans, utan blott en substans. Men å andra sidan är den cartesiska dualismen af Spinoza skärpt, i det att den hos honom är inflyttad i själfva det gudomliga väsendet. Hos Cartesius stod å ena sidan det gudomliga väsendet och några slags andar; å andra sidan världen; men hos Spinoza är dualismen inflyttad i Gud, ty utsträckningen liksom tänkandet har sin plats i Gud. Utsträckningen i Gud betyder ej delbarhet — hvad den betyder, är svårt att säga, men den finnes där i alla fall —, och därför kan Spinoza med skäl beskyllas för dualism.

3) Modus.

a) "Modus est id, quod in alio est per quod etiam concipitur." Modus är sålunda motsatsen till substansen, ty då substansen "est in se et concipitur per se", så både "est modus in alio" och "concipitur per aliud". Modus är sålunda det osjälfständiga både i anseende till existens och begriplighet. Det är osjälfständigt till existens, ty det är genom något annat — substansen. Det är osjälfständigt till begriplighet, ty jag måste först begripa substansen och sedan ur den begripa modus. Hvarför skall det finnas en mångfald af modi hos substansen? Jo, på samma sätt, som jag har rätt att sluta från en saks begrepp till en mångfald af bestämningar i den saken, på samma sätt äger jag rätt att sluta från substansen till en mångfald af determinationer i den.

b) Förhållandet mellan modus och substansen. Modus är substansens determination, begränsning eller partiela negation; den är därigenom ett moment af substansen. Det finns en oändlighet af en sådan begränsning af den oändliga substansen, emedan det oändliga kan tänkas begränsadt på oändligt många olika sätt. Modus är sålunda det absolut osjälfständiga och har realitet endast såsom moment i substansen. "Modus förhåller sig till substansen såsom de på ett svallande haf stigande och fallande vågorna; de höja sig för ett ögonblick såsom själfständiga, — för att i nästa ögonblick åter försvinna i hafvets djupa barm".

c) Förhållandet mellan den ena modus och den andra. Den ena modus förhåller sig till den andra såsom begränsning af samma

sak. Då kan det naturligtvis vara antingen så, att den ene är en starkare begränsning än den andre, så att i den ene ingår den andre (i analogi med öfver- och underordningsförhållandet mellan begrepp), eller ock så, att den ene modus är en begränsning af substansen, som ligger bredvid den andra begränsningen (i analogi med samordningsförhållandet mellan begrepp). Vidare kan det finnas enkla och sammansatta modi, ty jag kan tänka mig, att en modus innebär flere mindre, är sammansatt af dessa. Modi förhålla sig till attribut så, att hvarje modus måste framträda under hvarje attribut. Det är klart, att då modus A. och modus B. äro olika begränsning af den oändliga substansen, och hela substansen har attributen utsträckning och tänkande, så skola också attributen träffa modus A. och modus B. inom substansen. För så vidt de framträda under tänkandets attribut, äro modi andliga, och för så vidt de framträda under utsträckningens attribut, äro de kroppsliga. Hvarje kroppsligt är sålunda från en annan sida sedt något andligt, och hvarje andligt från en annan sida sedt något kroppsligt. Det finns sålunda ej något andligt, som ej tillika är kroppsligt, och ingenting kroppsligt, som ej tillika är andligt; andligt och kroppsligt är samma sak, blott betraktad från olika sidor.

III. *Kosmologi och allmän psykologi. "De Mente".*

4) Dessa modi igenfinna vi: 1:o) i alla enskilda ting och 2:o) i allmännare och abstraktare saker ända upp till genus summum eller till det abstraktaste, och Spinoza finner det allmännaste i hvila, rörelse, förstånd och vilja; — hvila och rörelse, om man ser saken under utsträckningens attribut, förstånd och vilja, om man ser saken under tänkandets attribut.

5) Tillämpas detta på människan, så är människan:

1:o) En modus i den eviga substansen. Därigenom är hon något osjälfständigt och är ej fri.

2:o) En sammansatt modus, som består af flere enkla.

3:o) Såsom hvarje annan modus framträdande under tänkandets och utsträckningens attribut. För så vidt hon framträder under tänkandets attribut, heter hon själ, för så vidt under utsträckningens, heter hon kropp. Själ och kropp äro sålunda en och samma sak, sedd genom olika synglas, — med olika attribut. Då är ej heller längre konstigt, att där är parallelism mellan sjä-

lens och kroppens rörelse. Rörelsen i själen är rörelse i kroppen, och rörelsen i kroppen är rörelse i själen, — betraktad under olika attribut. Men själ och kropp äro hvarandra för nära för att vara orsak till hvarandra och för att kunna inverka på hvarandra, utan de äro hvarandra. Cartesius sade, att de äro hvarandra så olika, att de ej kunna inverka på hvarandra; Spinoza: att de äro hvarandra för lika för att kunna göra det. Eftersom en människa är både andlig och kroppslig, så berör ingenting min själ utan att också beröra min kropp och tvärtom. Hur kan jag då hafva kunskap om Gud? Jo, Gud ingår i mig, ty jag är blott en modus af honom. Att jag kan uppfatta honom rätt, beror på, att han ingår i mig enkel, ty han är det absolut enkla. Därför finnas ej i honom flere moment, som jag skulle kunna "röra om", utan jag fattar honom rätt.

IV. *Praktisk psykologi och filosofi. "De servitute" et "libertate humana"*.

6) Ehuru Spinoza förnekar friheten, hvilket han måste göra, emedan människan såsom en blott modus i substansen måste förlora all självständighet, har han dock sökt uppbygga en praktisk filosofi. Hans intresse var, såsom sagdt, ett praktiskt intresse. Han utgår från den observationen, att hvarje varelse, så ock människan, äger en grunddrift, nämligen en sträfvan till självbibehållelse såsom just den varelsen. Det som befordrar självbibehållelsen kallas godt; ondt är det, som motverkar densamma. Godt och ondt finnas endast i relation till självbibehållelsedriften och har utanför denna relation ingen betydelse. Hvad som därför kan vara godt för den ene, såsom befordrande hans självbibehållelse, kan för den andre vara ett ondt, såsom motverkande hans.

Förmågan af en verksamhet till självbibehållelse heter dygd.

Förnimmelsen af en befordrad självbibehållelse heter glädje (lætitia).

Förnimmelsen af en hämmad självbibehållelse heter sorg (tristitia).

Förnimmelsen af ett föremål såsom orsak till befordrad självbibehållelse heter kärlek.

Förnimmelsen af ett föremål såsom orsak till hämmad självbibehållelse heter hat.

7) Hvad är det, som för människan i högsta grad befordrar självbibehållelse? Naturligtvis det, som befordrar hennes högsta sätt att vara till såsom människa! Och det högsta en människa kan komma till, är att hafva adekvata ideer, klara och tydliga förnimmelser, att tänka klart. Ingenting finns sålunda, som i så hög grad som detta befordrar människans självbibehållelse såsom människa, ty det högsta, en människa kan komma till, är klara och tydliga ideer. Det att lefva det högsta lif är också = att lefva det lyckligaste. Ty i och med det jag har klara och tydliga ideer, fattar jag allting i dess harmoniska sammanhang, sådant det ingår i Gud, och fattar följaktligen också mig själf i detta nödvändiga sammanhang och då förefinnes ej längre någon mitt lif grumlande dunkelhet, och i min själ finnes ej plats för någon passion. Ty alla passioner bero på att min sträfvan tager en dunkel och därför oregerlig form. Men nu äro passionerna inom människovärlden just den enda orsaken till människosjälens lidande. På sin uppgift att få veta, huru människosjälen skall komma till ro, ger Spinoza därför följande lösning: Till ro kommer människosjälen, då den är fri från passioner. Om då denna frigörelse åstadkommes genom klara ideer, så följer, att dessa äro ej blott det högsta, utan ock det lyckligaste, en människa kan komma till. Med att hafva klara ideer följer sålunda förnimmelsen af befordrad självbibehållelse = lætitia. — Men därmed följer ock förnimmelsen af ett föremål såsom den egentliga orsaken till denna klarhet i själen. Hvad är det då, som gör, att min själ fattar allt klart och tydligt? Svar: Det, att substansen, realiteternas och klarhetens källa — Gud — är i min själ närvarande. Han är sålunda orsaken till den frid, jag känner, och förnimmelsen af honom heter i detta fall: kärlek till Gud. Sålunda tager det för människan högsta goda formen af kärlek till — eller lif i — Gud.

8) Oaktadt den innerlighet, hvarmed Spinoza uppfattar förhållandet mellan människoanden och Gud, måste han dock förneka den individuela odödligheten; — detta, emedan han 1:o) gjort människan till en blott modus hos Gud och 2:o) så nära förknippat det andliga och kroppsliga, att om det ena upplöses, så upplöses äfven det andra. Den individuela odödligheten måste han sålunda på dessa grunder förneka, ty med det att modus, som är min kropp, upplöses, upplöses ock modus, som är min själ. Han på-

står ej själens tillintetgörelse, men ett upphäfvande af den gräns, som skiljer den från substansen; och väl finnes, menar han, något oförgängligt hos människan, ty människosjälen är en modus i den oändliga substansen, men detta är ej den individuela sidan af hennes varelse.

Malebranche.

a. Lefnad och skrifter.

Fransman, tidigt lärd, först i teologi, sedan i cartesisk filosofi; ingick såsom präst vid den andliga congregation de l'Oratoire, † 1715; utgaf Recherches de la vérité m. m.

b. Spekulativ karakter.

1) Malebranche har utgått från den cartesiska läran om begreppsinsikten och därifrån ledt sig till en rationalistisk metafysik, men hvilken, på grund af genom Augustinus förmedlade platonska inflytelser, blifvit en objektiv rationalism och idealism.

2) Härtill kommer, att, då Malebranche, stående på kristen ståndpunkt, vill i sitt system införa personlighetsprincipen, denna ej får plats i den filosofiska formen, som är objektiv, utan till en viss grad kommer att sättas bredvid under mystisk form. Jämte det Malebranche sålunda är rationalist, idealist och objektiv rationalist och idealist, så är han också till en viss grad mystiker, hvartill ock kommer den panteistiska riktning, som nästan konstant följer den mystiska ståndpunkten.

c. Läror.

(Egentligen kunskapsläran).

1) Människan har två olika slag af uppfattningsförmåga:

a) Sinnena och inbillningskraften, b) förståndet.

a) Sinnets förnimmelser heta sensationer. Inbillningskraftens förnimmelser heta imaginationer.

b) förståndets förnimmelser heta begrepp.

2) Hvad uppfattar man nu med dessa förmögenheter?

a) Hvad uppfattar man med sensationen? Allmänna föreställningssättet är, att jag med den fattar ett yttre ting, ett kroppsligt, utanför mig varande föremål. Malebranche vill påstå, att något kroppsligt ej omedelbart utgör sensationens innehåll: 1:o) Sensationen kan ej hafva den ställningen, att den på samma gång är en förnimmelse i min själ och något i det kroppsliga tinget.

Detta är nämligen ej tänkbart, ty dels hindrar olikheten mellan själen och kroppen en sådan gemensamhet, dels kan ej själen gå utanför sig själf. 2:o) Men äfven om så ej vore, invänder man, att sensationen vore på en gång något i själen och i kroppen, så kunde det ändå vara så, att sensationen motsvaras af ett kroppsligt ting: Jag har en sensation i min själ af något kroppsligt,— då måste finnas ett denna sensation orsakande föremål!? Man sluter sålunda enligt kausalitetslagen från sensationen af en viss sak till ett denna sensation förorsakande föremål. Men, säger Malebranche, detta är ej berättigadt, ty denna slutledning duger blott i det fall, att sensationen ej kunde uppkomma på något annat sätt än i min själ. Det visar sig ibland, att sensationer uppkomma utan någon motsvarighet af ett yttre ting, t. ex. i drömmen, och kan detta ske en gång, så kan det ske oftare och alltid. Omedelbart är sålunda ej ett yttre ting grund till min sensation. — Hvad är då min sensations innehåll? — Jag senterar ingenting annat än ett visst tillstånd, en modifikation hos min själ. Sensationerna skilja sig från tankarna endast därigenom, att de äro konfusa = dunkla. Malebranche vill härmed neka, — ej att en kroppslig värld finnes, utan att jag i min sensation har en borgen för att denna kroppsliga värld finnes.

Hvad inbillningskraftens förnimmelser, imaginationerna, beträffar, så äro de endast reminiscenser af sensationerna.

b) Med förståndet fattar jag tingens eviga väsen, ideerna. Malebranche är platoniker i den meningen, att ideerna äro tingens väsen, eviga urbilder. Men med afseende på förhållandet mellan förståndet och ideerna gör Malebranche en förändring i sin position till det föregående; han påstår, att ideerna ej äro i mitt förstånd. Resonnemang: Om ideerna vore i mitt förstånd, så antingen 1:o) vore de ditlagda, eller ock 2:o) hade de evigt varit där. Om de 1:o) vore ditlagda, så hade detta skett på ett af tre sätt: α) af erfarenhet, β) af mig själf, γ) af Gud.

α) Äro de ditlagda af erfarenheten? — Nej; ty erfarenheterna äro tillfälliga, ideerna nödvändiga och kunna ej vara produkter af tillfällighet.

β) Äro de frambragta af mig själf? Nej; ty då skulle jag hafva 1:o) ett kroppsligt ting, skapadt af Gud, och 2:o) en idé — urbilden — skapad af mig själf. Men detta är omöjligt, ty idén är

tingets väsen och urbild, jag skulle sålunda hafva skapat urbilden, Gud det sämre, det enskilda tinget — naturligtvis omöjligt.

γ) Äro de ditlagda af Gud? Nej; ty i så fall skulle Gud i hvar och en af de millioner själar, som finnas, skapa in ett system af ideer, — men detta vore slöseri, och Gud måste följa lex parsimoniæ, sparsamhetens lag, som består i att Gud för vinnandet af sina afsikter alltid använder de enklaste medel.

2:o) Hafva då ideerna (såsom Platon säger) evigt varit i själen? Nej; ty detta skulle göra mig lika fullkomlig som Gud. I stället föreslår Malebranche följande utväg: Det finnes endast en idé af hvarje slag, och denna finnes i Guds tänkande, och mitt förstånd är = min förmåga att se idén i Gud. Sålunda se vi allting i Gud.

3) Om Gud.

a) Guds existens är bevislig både ontologiskt och kosmologiskt. Han är det oändliga och enkla. Om man ur Spinozas substans stryker bort utsträckningen och behåller tänkandet, så får man Malebranches gudsväsende: Gud är ett oändligt tänkande. Men här framträder hans mysticism; han säger nämligen, att, när han förklarar Gud vara tänkande, uttrycker ej detta hvad han menar, utan Gud är ändå något mer.

b) Till Gud stå ideerna i det förhållandet, att hvarje idé är hans tänkande, begränsadt.

c) Till allt annat förhåller Gud sig så, att Gud är allt annat i dess urbildliga fullkomlighet (eminenter).

4) Människoandens förhållande till Gud fattar Malebranche på ett något dunkelt sätt: Människoanden kan sägas vara i Gud dels därigenom, att den hos honom är representerad genom sin idé, dels därigenom, att den med sitt tänkande deltager i Guds tänkande. Så till vida är människoanden i Gud. Men då människoanden är ett enskildt föremål, så är den å andra sidan genom sin enskildhet utesluten ur Gud, som har i sig blott idé.

5) Hvad det kroppsliga angår, så veta vi ej, att ett sådant finnes, hvarken på grund af våra sensationer, ej heller på grund af våra ideer. Cartesii sätt att sluta sig till ett kroppsligt duger därför ej, ty ideerna blifva lika sanna, antingen det nu finnes ett dem motsvarande kroppsligt eller ej. — Ideerna äro själfva sanningen, och sanningen kan ej blifva sannare, än den är. Sålunda kan man ej heller från ideerna sluta till något kroppsligt. Men

ett kroppsligt finnes dock, och det därför, att Gud har uppenbarat mig det; på denna uppenbarelse tror jag, och det jag tror på, har jag rätt att anse vara till.

6) Hvad som gällde om Cartesius, att den praktiska sidan är ofullkomligt utförd, det gäller äfven om Malebranche. Då han står på panteistisk ståndpunkt genom att fatta Gud såsom ett allmänt, så är naturligt, att hans praktiska lära får en panteistisk karakter. Det goda, säger han, är att rikta sig på det allmänna; det onda är att fastna vid det enskilda.

Leibniz.

a. Lefnad och skrifter.

Bibliotekarie i Braunschweig, † 1716. Universelt lärd, vetenskapligt snille; har skrifvit i nästan alla vetenskaper.

b. Spekulativ karakter.

Äfven Leibniz' filosofi rör sig, liksom Spinozas, omkring begreppet substans, och äfven han fattar substansen såsom det själfständiga. Men då Spinoza stannade vid detta och kan sägas hafva vidtagit sin utveckling af cartesianismen i den punkt af Cartesius, där han talar om substansen såsom det själfständiga, så går Leibniz till ett större djup i cartesianismen, nämligen till den punkten, där det gällde att visa, att det substantiela till sitt väsen var ett förnimmande individuum. Därigenom att han fattat substansen såsom till sitt väsen förnimmande och tillika såsom individuel, har han 1:o) gjort sig fri från den cartesiska dualismen mellan tänkande substans och utsträckt substans, all den stund han ådagalägger, att all substans egentligen är tänkande. Han är sålunda idealist. Vidare har han 2:o) gjort sig fri från den spinoziska dualismen mellan attributen tänkande och utsträckning hos substansen, ty substansens enda attribut, säger han, är tänkande. Slutligen har han 3:o) gjort sig fri från den spinoziska panteismen, emedan han hållit på substansens individualitet. I den punkten har han upptagit ett berättigadt element från Cartesius. Ty Cartesius blir först viss — icke på det förnimmande i allmänhet, utan — på sig själf såsom tänkande. Det substantiela föremålet är individuum, och sålunda kan det sägas, att Leibniz i principen är idealist och rationalist, hvilket är en fullkomlighet hos

honom; men där finnes ock en brist hos honom. Denna brist har sin orsak dels däri, att han ej synnerligen observerat subjektets praktiska sida, utan ensidigt håller sig till den teoretiska; dels däri, att han i sin framställning användt ett mycket populärt framställningssätt och, för att göra sig begriplig, användt bilder, lånade från den ändliga, sinnliga världen. Detta är ej i och för sig något fel, men blir det därigenom, att Leibniz själf ej tillräckligt skilt mellan bild och sak. Sålunda i utförandet har i hans uppfattning inblandat sig empiristiska och realistiska drag; detta i trots af att han i det hela är rationalist och idealist.

c. Läror.

I. *Kunskapslära.*

1) Hvarje själ har alltid perceptioner, förnimmelser. Då nu ett faktum är, att själen ibland befinner sig i ett tillstånd, där den ej synes hafva några förnimmelser, så måste det betyda, att i själen finnas omärkbara, oändligt små perceptioner, så outvecklade, att hvarken subjektet eller någon annan märker dem. Emellertid har Leibniz ej alldeles godtyckligt antagit sådana, utan sökt ur erfarenheten visa, att de måste finnas. T. ex. om man är på ett afstånd från hafvet, hör man dess dån. Detta dån är sammansatt af det buller, som hvarje enskild liten våg gör, men hvilket buller i och för sig jag ej kan höra, utan det är sammanfattningen af de särskilda vågornas buller jag hör.

2) Förnimmelserna äro uttryck af aktivitet i själen. I den mån de äro klarare, i samma mån äro de uttryck af högre aktivitet, självverksamhet i själen.

Utifrån prakticeras ingenting in i själen; alla förnimmelser hafva sin grund i själens djup; hvarje förnimmelse är aktivitet, mer eller mindre hämmad.

3) Af förnimmelser finnas tre slag:

a) Sensationer (perception): omärkbara, dunkla, finnas öfver allt, äfven hos s. k. döda föremål.

b) Varseblifningar (apperception): klara — men ej tydliga = att jag med dem kan skilja mellan deras föremål och andra föremål, men inser ej, hvari skillnaden består. Dessa förnimmelser finnas hos djuren.

c) Begrepp: både klara och tydliga = ej blott skilja mellan

sitt föremål och något annat, utan inse ock, hvari skillnaden består. De finnas hos människan, som också har sensationer och varseblifningar.

4) Kunskapen, som har formen af omdöme eller påstående, är af två slag: erfarenhetskunskap och begreppskunskap. Ett villkor för bådas sanning är motsägelselöshet, men hos begreppskunskapen är motsägelselösheten det enda villkoret, men vid erfarenhetskunskapen är ej motsägelselösheten det enda villkoret för dess sanning, där fordras ock utom principium contradictionis en annan princip: principium rationis sufficientis — tillräckligt skäl för förbindelse nmellan detta subjekt och detta predikat, för att sanningen skall vara gifven.

II. *Monadologi.*

1) Leibniz' spekulation rör sig företrädesvis om substansbegreppet. Det gäller att taga reda på, hvad substansen är. Härvid går han så till väga, att han tager den för handen varande kroppsliga världen för sig, betraktar den och sluter från dess beskaffenhet tillbaka till beskaffenheten af det substantiela, som för världen ligger till grund. De världens egenskaper, som vid Leibniz' betraktelser träda i förgrunden, äro:

1:o) att hon är kroppslig = delbar och sammansatt;

2:o) att hon är i tiden = ett sig förändrande och utvecklande föremål.

1:o) Han letar efter det substantiela och tänker först på världen såsom kroppslig eller sammansatt. Själfva utsträckningen eller sammansättningen är ej substantialitet, ty den upplöser sig i idel relationer: sammansättningen är ett slags relation, en mångfald af i relation stående föremål. Men jag letar efter det substantiela (relationens motsats). Väl kan i det kroppsliga ligga någon substantialitet, men för denna är ej kroppsligheten uttryck. Då jag nu söker efter det substantiela, något primärt, hvad är att göra med sammansättningen, som visar sig vara något sekundärt? Jag skall tänka bort den! Gör jag det, får jag det enkla och ej ett enkelt, utan många enkla. Det substantiela visar sig sålunda till en början vara = en mångfald af enkla väsen, och dessa väsendens enkelhet uttrycker Leibniz med namnet *monader*. Det substantiela är sålunda en mångfald af monader. Då dessa monader äro enkla och tillika själfbestående väsen, så följer:

a) Monaderna kunna ej vara i rummet, ty där finns ej något annat enkelt och odelbart än punkter, hvilka ej kunna vara det substantiela, ty de äro abstraktioner, gränser för något.

b) Monaderna kunna ej uppkomma eller förgås på naturligt sätt, ty detta sker genom sammansättning eller upplösning, hvilken process ej kan verkställas med det enkla. Däremot kunna de vara af Gud skapade genom ett underverk.

c) Monaderna äro alla fullständigt bestämda, individuela, ty de äro många och utgöra tillsammans all realitet. Enligt principium identitatis indiscernibilium = den lag, som säger, att två, som äro skilda föremål, alltid måste genom någon bestämning vara skilda från hvarandra, enligt denna lag måste hvarje monad vara skild från hvar och en af de andra = hvarje monad måste till de andra intaga en bestämd ställning = måste vara bestämd af de andra; och då monaderna utgöra hela verkligheten, så är detta = att hvarje monad måste vara fullständigt bestämd eller individuel. Så långt kunde man komma genom att utgå från världen såsom sammansatt.

2:o) Men hvarje ting i världen röres, utvecklas, förändras. Men detta är ej tänkbart, utan att det substantiela kunde frambringa utveckling och förändring, och det, som kan detta, är kraft.

Det substantiela är sålunda mångfald af monader, och dessa monader äro tillika krafter. Hvar och en monad är vidare en percipierande, förnimmande kraft. Till denna egenskap kommer man genom att framhålla monadens egenskap att vara fullständigt bestämd, och att monaden därvid skall behålla sin andlighet, enkelhet och själfständighet. Föreningen af fullständig bestämdhet och andlighet kräfver enligt Leibniz, att monaden är percipierande. Ty då hvarje monad skall vara fullständigt bestämd i förhållande till hvarje annan monad, så skall i hvarje monads natur dess ställning till hela monadvärlden på något sätt vara uttryckt. Men emedan monaden är enkel och andlig, så finns ej mer än ett sätt, på hvilket den så kan i sig upptaga hela den öfriga verkligheten. Detta sätt är det andliga, och nu finns det intet annat andligt sätt att i sig upptaga något än att percipiera det. Därför är monaden ett percipierande väsen eller, såsom kraft betraktad, perceptionskraft.

2) Olikheten mellan de många monaderna skall vara väsentlig,

så att hvar och en i själfva sitt väsen är skild från hvarje annan, och då nu monadernas väsen är percipierandet, så ligger olikheten i percipierandet. Då kan olikheten ligga antingen a) i percipierandets föremål — men detta är omöjligt, ty hvarje monad afspeglar i sig hela verkligheten — eller b) i sättet, på hvilket man fattar föremålet. — Här skall sålunda olikheten sökas. Detta sätt att fatta föremålet reduceras af Leibniz till en gradskillnad, och olikheten består i bättre eller sämre percipierande, på så sätt, att om man håller sig α) till monadernas percipierande, så ligger olikheten däruti, huruvida de percipiera klarare eller dunklare. Håller man sig åter β) till deras egenskap af perceptionskrafter, så säger man, att den ena monaden har större kraft än den andra, är mer aktiv eller mindre passiv än den andra, så att skillnaden beror på monadernas aktivitet och passivitet. Det, som nyss under förnimmandets synpunkt kallades klarhet, heter nu under kraftens synpunkt aktivitet, och det, som nyss hette dunkelhet, heter nu passivitet. Sålunda är Leibniz' ståndpunkt: klarhet = aktivitet; dunkelhet = passivitet.

Då skillnaden sålunda är reducerad till denna gradskillnad, så får man olika slag af monader. Först är då tänkbart, att det finns en monad (obs.! *En!*), som har idel klara och tydliga förnimmelser, som är rent aktiv. Denna monad är, om den finnes, Gud Gud skulle sålunda vara en monad och en monad med idel klarhet och tydlighet i sitt percipierande. Och detta väsen finnes verkligen till; ty:

3) Till Guds existens kan slutas både kosmologiskt och ontologiskt. Hvad nu särskildt det ontologiska beviset beträffar, så kompletterar Leibniz Anselmi och Cartesii. Cartesius hade endast visat öfversatsen: "Hvad jag klart och tydligt inser ligga i ett föremåls begrepp, det kan jag predicera om det föremålet." Detta är alldeles rätt, men därvid får man väl se till, att den förnimmelsen man har, verkligen är ett begrepp. På denna förnimmelse skall tillämpas principium contradictionis, annars skulle jag t. ex. kunna säga: hvad jag klart och tydligt inser ligga i ett föremåls begrepp, det kan jag predicera om det föremålet; nu ligger tresidighet i begreppet af "fyrsidig triangel" — alltså: den fyrsidiga triangeln är tresidig.

I Cartesii bevis fattas sålunda en undersökning, om gudsidén

verkligen är ett begrepp, om den är en motsägelselös förnimmelse. Nu är det ej svårt att inse, att så verkligen är, ty gudsidén är just begrepp om "ens realissimum", d. v. s. i den äro med hvarandra förenade idel position och realitet uttryckande bestämningar. Men om de nu alla beteckna en position, som de ock göra, så kan en motsägelse dem emellan aldrig äga rum, ty en sådan äger endast rum mellan en position och en negation i samma afseende. Det, som detta begrepp är begrepp om, har alla dessa bestämningar. Sålunda Gud existerar. Sålunda kan härmed det ontologiska beviset genom Leibniz anses fullfärdigt.

4) Gud existerar med alla de bestämningar, som ligga i ett "ens realissimum", hvartill hörer ej blott att Gud är tänkande, utan äfven att han är viljande. På grund af sin vilja är Gud skapande, — detta åter på grund af en moralisk nödvändighet, d. v. s. på grund af sin godhet, hvaraf följer, att han skapat allt så godt som möjligt, därför är denna värld den bästa tänkbara. (Leibniz' optimistiska drag). Naturligtvis kan den ej vara så fullkomlig som Gud själf, ty då vore den Gud själf, därför finnas ock inom densamma grader af fullkomlighet.

5) Guds vilja indelas i:

a) Voluntas antecedens = hans vilja, riktad på det possibla. Det possibla = det, som är möjligt på grund af erfarenhetens allmänna villkor.

b) Voluntas consequens = hans vilja, riktad på det compossibla. Det compossibla = det, som är möjligt, då man afser äfven alla speciela villkor.

6) Om alla de öfriga monaderna gäller, att de skilja sig från den högsta genom att hafva i sig någon dunkelhet eller passivitet. Sammanfattningen af dunkelheten eller passiviteten hos en monad kallar Leibniz materia prima. Olika slag af ändliga monader:

a) Sofvande, som hafva dunkla perceptioner: hos växter och allt nedanför dem.

b) Vakande, som jämte dunkla hafva klara, men ej tydliga perceptioner: hos djuren.

c) Förnuftiga, som hafva klara och tydliga perceptioner: hos människorna, hvilka därjämte hafva slagen a) och b).

7) Förhållandet mellan monaderna:

1:o) I allmänhet: Ingen monad utöfvar något reelt inflytande

på en annan, detta på grund af deras enkelhet och själfständighet. Men en genomgående parallelism äger dock rum mellan hvad som sker i en monad och hvad som sker i en annan. Detta beror på den ursprungliga anordningen af hvarje monads väsen. Ty i hvarje monads väsen är preformerad den monadens hela följande historia, och därvid har Gud ställt så till, att alla monaders utvecklingsserier passa in i hvarandra. Detta förhållande mellan monaderna kallas af Leibniz harmonia præstabilita. (Leibniz söker tydliggöra förhållandet mellan monaderna medelst en bild: Det är att fatta såsom när en skicklig urmakare gör flera ur, som gå rätt och från början visa samma tid. Då komma de jämt att visa samma tid, ehuru de ej inverka på hvarandra). Förhållandet mellan monaderna:

2:o) In specie: Somliga monader träda till hvarandra i närmare förhållande än andra, d. v. s. i det stora systemet af monader finnas också mindre system. I ett sådant mindre system är det alltid en monad, som percipierar klarast, är aktivast. Sätter jag denna enda i motsats mot alla de andra monaderna i det här ifrågavarande mindre systemet, så ser det ut, som om denna enda skulle behärska de öfriga. Då kallas denna enda monaden själ eller centralmonad och de öfriga monaderna i samma mindre monadsystem denna själs kropp. Denna mängd af monader, som tillsammans utgöra kroppsligheten, kallas materia secunda. Detta gäller naturligtvis ock om den mänskliga kroppen och själen. Själen inverkar ej på kroppen och kroppen ej på själen, men ändock råder dem emellan en inbördes växelverkan — i dessa sina påståenden hade cartesianerna rätt —; men de hade orätt i att påstå, att Gud, såsom en dålig urmakare, skulle behöfva oupphörligen passa in dem efter hvarandra, utan han har en gång för alla bestämt deras förhållande. Leibniz har sålunda fått skillnaden mellan ande och materia till en gradskillnad. Det ges ej två hvarandra motsatta substanser, utan de äro af samma art, ehuru denna art i det kroppsliga framträder så otydligt, att detta synes motsatt det andliga. Allt är percipierande, ehuru ibland omärkligt.

8) Hvad det praktiska hos Leibniz angår, så är det bristfälligt. I läran om viljan är han determinist; viljan rättar sig sålunda enligt honom efter den gifna insikten.

God eller ond är viljan, allt efter som hon bestämmer sig efter det totala eller partiela goda. God är hon, när hon rättar sig efter det totala goda. Ond är hon, när hon rättar sig efter det partiela goda.

Vägen till en god vilja går genom klara och tydliga förnimmelser eller tänkande; och då jag i tänkandet alltid sätter begrepp såsom syftemålsförnimmelse och dessa begrepp alltid tillika äro syftemålsförnimmelser för Guds vilja och verksamhet, så kommer jag, när jag har en god vilja, att med min vilja rikta mig på detsamma som Gud. Min vilja blir ett deltagande i Guds vilja, ja, t. o. med i världsstyrelsen, så att alla viljor bilda tillsammans ett harmoniskt helt, ett moraliskt gudsrike.

Wolff.

a. Lefnad och skrifter.

Professor i Halle (1707—1723), hvarifrån han förvisades i följd af strider med pietismen; därefter i Marburg; slutligen (1740) återkallad till Halle, dess kansler. Baroniserad, † 1754. Utgaf en massa skrifter i filosofiens alla delar.

b. Spekulativ karakter och läror.

1) I formelt afseende: Filosofien är vetenskapen om det möjliga, för så vidt det kan vara — vetenskapen om verkligheten anseende till dess möjlighet. Filosofiens innehåll är det genom erfarenheten gifna materialet, som den systematiserar eller vetenskapligt formar.

a) Den vetenskapliga form, som Wolff använde, var den matematiska, med definitioner, teorier o. s. v.

b) Då nu Wolff hämtar sin filosofis hela innehåll utur erfarenheten, och då han vidare såsom enda bevisningsgrund använder principium identitatis sive contradictionis, följer däraf åtskilligt, som är nedsättande för Wolff såsom filosof, nämligen.

α) Hans filosofi blir ej något annat än en formel systematisering af den gifna verkligheten.

β) Sedd från en annan sida, blir filosofien en repetition i abstraktare form af erfarenheten.

γ) Det blir en cirkel i bevisningen, i det att erfarenheten till sin möjlighet skulle bevisas ur de allmänna principerna, hvilka själfva

äro hämtade ur erfarenheten. Det skulle ock kunna uttryckas så, att han vid sin bevisning ej kan komma längre än till de allmänna villkoren för erfarenhetens möjlighet, och sedan återstår ett komplement, som behöfs. Ett sådant måste då inskjutas — complementum possibilitatis —, men just detta var det, som skulle bevisas.

2) I reelt afseende står han, med åtskilliga modifikationer, på Leibniz' sida.

Han är Leibniz lik i följande afseenden:

a) Han antager, att det substantiela är en mångfald af monader eller enkla väsen.

b) Dessa monader äro alla krafter, och så till vida andliga.

c) Wolff är optimist, i det att han betraktar denna värld såsom den bästa möjliga.

d) Han är determinist i inskränkt bemärkelse.

e) Han använder Leibniz' harmonia præstabilita såsom förklaringsgrund, då det gäller att förklara öfverensstämmelsen mellan själ och kropp. Men endast i denna fråga använder han den, och då med den reservation, att den är en lämplig hypotes utan att kunna gälla såsom för alla tider fastställd.

Han är Leibniz olik i det afseendet, att då Leibniz sade, att monadens väsen består i att percipiera, så säger Wolff, att monaden väl kan vara percipierande, men kan också icke vara det. Därför finnas också af dem olika slag, af hvilka somliga äro percipierande, andra icke. Här är sålunda motsats mellan percipierande och icke percipierande monader. Därigenom att Wolff sålunda skänkt efter fordran på monadernas percipierande, har han ej längre kvar det, som tvingar honom att hålla sig uppe i den idealistiska sfären, och därför fattar han monaderna i analogi med föremål i rummet och sjunker ned till realism. Men i och med det behåller han likväl ett idealistiskt element, i det han antager, att de percipierande monaderna äro rent andliga, och då blir han dualist, så att den cartesiska dualismen härmed kan anses kommen tillbaka. Härtill kommer, att han är empirist, i det att han fattar förhållandet mellan det gudomliga väsendet och de skapade tingen såsom ett tidsförhållande. Gud är primus creator et motor universi.

Slutligen är hans moralprincip den: gör dig och andra så full-

komliga som möjligt, perfice te et alios! Fullkomligheten är således den form, under hvilken det goda skall framträda.

Här insmyger sig äfven ett och annat evdaimonistiskt drag.

c. Skola och motståndare.

1) Wolff var den förste i nyare tider, som bildade en egentlig skola och gjorde filosofien till en katederfilosofi.

2) Han hade äfven motståndare, mest bland prästerna, t. ex Rüdiger, Buddeus och Crusius, hvilka opponerade sig mot hans deism, determinism och optimism.

Nu komma vi till den engelska filosofien i och med

Locke.

a. Lefnad och skrifter.

Han var verksam såsom politiker, privat lärd och skriftställare, liberal; förordade konstitutionel statsform och religiös tolerans, † 1704. Utgaf många skrifter, bland hvilka märkes: Essay concerning Human Understanding.

b. Filosofisk ståndpunkt och riktning.

1) Locke har i filosofiskt afseende egentligen utvecklat en kunskapslära. Denna kunskapsteori är sensualistisk, och de ontologiska förutsättningarna för densamma äro realistiska och lägre empiriska.

2) Locke har ej någon hög filosofisk rang, men han har utöfvat ett oerhördt inflytande genom följande:

a) Något, som uttrycker själfva kultursidan af hans filosofi, är, att han velat göra gällande det naturliga på alla områden — i motsats mot allt konstigt och konstladt.

b) Något, som karakteriserar honom såsom engelsman, är, att han lägger så stor vikt på det praktiska, att han ej erkänner någon annan teori än den, som kan gagna praxis.

c) Han har behandlat och uppställt de kunskapsteoretiska problemen så, att de ej kunna lösas med mindre, än att filosofien drefs öfver till en idealistisk ståndpunkt, och därigenom har han förberedt den idealism, som i och med Kant kom in i den moderna filosofien. Locke har nämligen uppställt de kunskapsteoretiska problemen så, att han vill taga reda på den mänskliga kunskapens villkor och gränser genom en undersökning af själfva kunskapsförmågan och hennes sätt att verka.

c. Läror.

1) Han börjar med en opposition mot de s. k. "medfödda ideerna", hvilka han ansåg såsom ett oberättigadt antagande af de föregående och samtida filosoferna.

Det finns ej några medfödda ideer. Hans resonnement härvid är följande hornslut: Om medfödda ideer funnes, så skulle de finnas antingen a) aktuelt, eller b) potentielt i medvetandet hos alla människor.

a) Aktuelt finnas de där ej, ty då skulle man kunna uppvisa någon mening, som funnes utvecklad hos alla människor. Men nu finns det ej en enda tanke, som är faktiskt erkänd af alla, hvarken teoretisk eller praktisk. (Små barn hafva ej den minsta kännedom om en sådan idé.)

b) Potentielt finnas de ej heller, ty att finnas potentielt i medvetandet är att ändå finnas i medvetandet = vara medvetet, och då blir här samma förhållande, som med det aktuela. Sålunda finnas de hvarken aktuelt eller potentielt, alltså finnas de ej.

2) Då nu några medfödda ideer ej finnas, så äro alla ideer antingen 1:o) själfgjorda eller 2:o) förvärfvade.

1:o) De själfgjorda göra ej anspråk på sanning, hvarför de alldeles kunna här lämnas å sido.

2:o) De förvärfvade: Själen är sålunda från början tom på allt innehåll och får sitt innehåll annorstädes ifrån. Hvarifrån? Svar: Från tingen, därigenom att tingen göra intryck på själen.

3) Då måtte själen hafva en förmåga att taga emot sådana intryck, en passiv förmåga, som heter sinne. Detta sinne är af två slag: a) inre och b) yttre. a) Det inre sinnet är = förmågan att taga emot intryck inifrån. b) Det yttre sinnet är = förmågan att taga emot intryck utifrån.

a) Det omedelbara resultatet af intryck, som själen såsom sinne tager emot, heter enkla ideer; mitt sinne är sålunda fylldt af en mångfald enkla ideer. Dessa äro af två slag: α) det yttre sinnets ideer = sensationsideer, och β) det inre sinnets ideer = reflexionsideer.

b) Men det är ej nog utvecklad kunskap, om jag stannar vid detta, ty kunskap förutsätter en högre formel ståndpunkt. Därför finns i själen en förmåga till, som i motsats mot sinnets passivitet är en aktiv förmåga, och som, under det sinnet har till upp-

gift att taga emot intryck, har till uppgift att bearbeta detta innehåll. Denna aktiva förmåga i själen heter förstånd. Förståndet behandlar innehållet så, att det kombinerar, komposerar och abstraherar detsamma, d. v. s. det sammanför flera likartade enkla ideer, jämför dem med hvarandra, tager bort det olika och behåller det lika. Det sålunda lika kallas en sammansatt idé, emedan den är bildad af flera enkla genom att taga det gemensamma i alla. Sinnet har sålunda enkla, men förståndet sammansatta ideer. Dessa sammansatta ideer äro af tre slag: ideer om

α) modi = genera och species;

β) substansen = idén om en enhet, som ligger till grund för en mångfald af egenskaper hos ett ting;

γ) förhållanden; och är det specielt causalitetsförhållanden, som Locke härvid tänker på. Sedan kan förståndet kombinera med hvarandra ideerna, subsummera dem under hvarandra o. s. v. och sålunda bygga ett helt eller en vetenskap.

4) Här har sålunda Locke omtalat, hur han föreställer sig, att vetande och vetenskap bildat sig i hans själ, och han är fullt öfvertygad om, att så tillgår hos alla andra. Det är det populära föreställningssättet om kunskapens uppkomst, som här är satt i system, och han har äfven här hållit sig till det naturliga. Men denna beskrifning af kunskapens uppkomst var gjord i intresse att få veta den mänskliga kunskapens villkor och gränser, d. v. s. för att se till, om något slags mänsklig uppfattning i självfva sättet för sin uppkomst innebär en borgen för sin sanning. Man har då att i denna afsikt tänka på ideerna:

1:o) De enkla ideerna: Hafva dessa i sättet för sin uppkomst någon borgen för sin sanning? Ja, ty då jag såsom sinne blott förhåller mig passivt, tager mot de enkla ideerna i mitt sinne, så måste något annat än jag finnas, som frambringar dem. Jag sluter sålunda från min sensation såsam effekt till ett föremål såsom causa. Jag kan därför förstå, att det finns något, som svarar emot hvar och en af mina enkla ideer. En annan sak är, huru mycket af detta föremål, jag genom förnimmelsen känner. Härvid blir att observera, att de kvaliteter, som tingen i sensationerna uppenbarat för mig, äro af två slag: α) primära och β) sekundära.

α) En primär kvalitet = en kvalitet, som tinget har, äfven oberoende af min uppfattning; exempel: utsträckning, rörelse.

β) En sekundär kvalitet = en kvalitet, som tinget har endast i relation till mig såsom uppfattande. Exempel: färg. Sådana kunskaper, hvilka byggas på de ideer, som uttrycka tingens primära kvaliteter, blifva objektivt giltiga i en vidsträcktare mening än de, som byggas på de ideer, som uttrycka tingens sekundära kvaliteter.

2:o) De sammansatta ideerna: Dessa uppkomma genom en aktivitet af förståndet, och då jag aktivt ingriper där, har jag ej längre i sättet för dessa förnimmelsers uppkomst en borgen för deras sanning.

Men åtminstone en sammansatt idé har objektiv giltighet, nämligen substansidén. Ty när jag uppfattar ett föremål, erbjudas mig dess bestämningar i en viss, af mig oberoende ordning, och hvarje ting har sina kvaliteter och inga andra, och jag måste taga dem sådana de äro. Med andra ord: det band, som sammanbinder tingets egenskaper, är ej en produkt af mig. I själfva tinget finns sålunda detta band, som just är = tingets substans. Sålunda finns oberoende af mig tingens substans, och substansidén äger sålunda objektiv giltighet. Man kan således vara trygg för, att åtskilliga ideer äga objektiv giltighet. Sålunda kan man hafva kunskap om de kroppsliga tingen, och sedan kan man på grund af sina reflexionsideer hafva kunskap om själen — ej hvari den består, utan hvad den gör, och så kan man äfven genom slutledningar hafva kunskap om ett väsen, som ej alls gör intryck på våra sinnen — om Gud —, detta genom att utvidga de kunskaper, man har om sin själ, och utveckla dem till fullkomlighet.

5) Nämndt är, att Locke satte det praktiska mycket högt: Teorien måste tjäna praxis. Men för sitt praktiska lif behöfver människan ej insikt om tingens väsen, utan blott om deras förhållande till hvarandra. Människans mål är lycksalighet, tillfredsställande af sina kroppsliga och andliga behof. Då det goda sålunda är bestämdt såsom lycksalighet för mig, så är det goda bestämdt endast i relation, — ingenting är godt eller ondt i och för sig.

Såsom medel för lycksalighetens ernående sättes dygden. Om man skulle tycka, att denna uppfattning af människans praktiska mål är egoistisk, så är den visserligen det i så måtto, att hvar

och en nödvändigt måste afse det goda såsom tillfredsställelse för sig, men å andra sidan är att märka, att ingen människa är en isolerad varelse, utan ingår såsom integrerande del af det hela. Därför om jag tillgodoser mitt eget bästa, så måste jag ock tillgodose det helas, d. v. s. andra människors.

Lockes efterföljare.

Ur lockianismen ha utgått tre riktningar:

a. Praktisk, konsekvent sensualism.

Trenne former:

I. *Skotska moralfilosofien.*

Den gjorde till sin uppgift att bibehålla Lockes principer och med dem söka åstadkomma en oegennyttig moral. Detta sökte man göra genom att framhålla ej blott den idiopatiska utan äfven den sympatiska känslan hos människan. Man söker underordna den egoism, som ligger i den idiopatiska känslan.

Representanter:

a) *Shaftesbury*, † 1713, enligt hvilken den praktiska uppgiften blir att åstadkomma en harmonisk jämnvikt i själen, så att hvarken det idiopatiska elementet öfvergriper det sympatiska eller det sympatiska alldeles utplånar det idiopatiska. Enligt Shaftesbury är dygd = ett af naturlig instinkt ledt och genom utbildning af smaken för det sköna i harmoni och social ordning ytterligare bestämdt handlingssätt och vana, hvarigenom idopatien tyglas. Sålunda det idiopatiska elementet skall tyglas, ej tillintetgöras. Vidare skall dygden vara ett handlingssätt, som tyglar idiopatien ej blott en utan flere gånger, så att det öfvergår till vana. Slutligen skall äfven i dygden ingå ett estetiskt element, så att man i sin praxis äfven skall hafva smak.

b) *Hume*, skotte, politiker, pedagog, berömd historieskrifvare, † 1770. Äfven han har i praktiskt afseende den åsikt, att där skall vara en samverkan mellan den idiopatiska och sympatiska känslan i människosjälen. Men ett idiopatiskt element för sig är starkare än ett sympatiskt; man behöfver sålunda flera sympatiska än idiopatiska intressen för att med framgång kunna strida med dessa senare.

c) Det sunda förståndets filosofer. Liksom de i teoretiskt afse-

ende antogo, att människan hade vissa medfödda axiomatiska sanningar i sig, på samma sätt hade ock människan i sin själ åtskilliga praktiska axiom, hvilka hon hade att lägga till grund för sitt handlingssätt. De frångå sålunda den lockianska satsen, att intet medfödt finns i själen.

II. *Rousseau*, född 1712, † 1718; fransman.

1) Han står på analog ståndpunkt med de skottska moralfilosoferna därigenom, att också han sätter människans praktiska uppgift i att i sin själ söka bringa i jämnvikt den sympatiska känslan = *medlidandet*, och den idiopatiska = *självbibehållelsedriften.*

2) Han har upptagit Lockes riktning på det naturliga och drifvit den till sin spets — proklamerat det naturliga såsom normen för sanning och rätt. All natur är ursprungligen god. Finnes däri något ej godt, så har detta uppkommit därigenom, att man frångått naturen, och det har man gjort till den grad, att hela den nuvarande bildningen kan betraktas såsom en onaturlig utveckling. Därför bör man göra just tvärt om mot hvad bildningen kräfver. Särskildt är uppfostran alldeles snedvriden. Uppfostran borde hafva till uppgift att tillse, det anlagen, som från början äro goda, utan hinder utvecklas.

3) Att märka är också hans volonté générale = den gemensamma viljan = allmänviljan: samhällets högsta lag. Man skall taga reda på, hvad de flesta vilja, detta är allmänviljan, och den är ock den för samhället nyttigaste.

III. *Den "tyska popularfilosofien"* eller den s. k. "Aufklärung" står i hufvudsak på samma grund som den skottska och engelska moralfilosofien. Där råder en sträfvan att på alla områden vara naturlig. Men den är mera idealistisk (i öfverensstämmelse med nationalkarakteren) än den engelska och mera universel, mera en allmän kulturriktning, som gjorde sig gällande på alla områden.

a) Framträdde såsom naturbetraktelse. Man började opponera sig mot den mekaniska uppfattning af naturen, som gjort sig gällande genom cartesianismen. Man anslöt sig hellre till Leibniz' lära, i synnerhet sådan, som den utvecklats af Wolff, som erkände, att i naturen låg något mera än ett system af mekaniska krafter.

b) Betraktade naturen i hennes förhållande till människan.

Framhöll gärna, huru utomordentligt väl naturen är inrättad för människan. Betraktade sålunda gärna naturen ur subjektivt-teleologisk synpunkt.

c) Med afseende på det mänskliga ville man i allting framhålla det rent, allmänt mänskliga — detta i teorien. I praktiken sökte man genomföra detta genom en naturlig uppfostran (filantropinismen).

d) Man sysselsatte sig äfven med beskrifning af det mänskliga subjektet och hvad inom människan fanns; hvilket gjorde, att den empiriska psykologien uppblomstrade, hvilket ej var af ringa nytta.

e) Man fäste sin uppmärksamhet ej blott vid den enskilda människan, utan ock vid mänskligheten såsom ett helt, såsom ägande utveckling, såsom utgörande subjekt för utveckling. Så uppstod en ny vetenskap, historiens filosofi, i och med detsamma man gjorde sig den frågan, hvarför mänskligheten skall hafva en historia, och hvad som utgör dess mål.

f) Såsom detta människans mål sättes dels: humanitet (Herder), dels religiositet (Lessing).

b. Dogmatisk, men konsekvent, ren sensualism, edaimonism och materialism.

Dogmatisk, ty den antager på god tro Lockes första grundsats, men utvecklar den sedan konsekvent, hvilket i kunskapsteoretiskt afseende leder till ren sensualism. I praktiskt hänseende för den till evdaimonism och i ontologien till materialism.

1) Denna riktnings införande af konsekvens kan betecknas såsom ett försök att aflägsna vissa dualismer, hvartill dels Locke själf, dels lockianerna gjort sig skyldiga. Först möter oss hos Locke själf en kunskapsteoretisk dualism mellan ett passivt sinne och ett aktivt förstånd. Det var ej så konsekvent att antaga en sådan skillnad, ty om kunskapsförmågan ursprungligen skall vara tom på allt innehåll och sålunda blott vara en form, så är det knappt begripligt, huru kunskapsförmågan skulle kunna uppträda såsom förstånd, såsom en aktiv förmåga. *Condillac*, † 1785, yrkade därför, att denna dualism skulle borttagas därigenom, att man förklarade, att all mänsklig uppfattningsförmåga är passiv. Ty äfven förståndet är passivt, och dess begrepp bilda sig lika passivt och naturnödvändigt som det passiva sinnets förnimmelser.

2) Den andra dualismen, som lockianerna tillåtit sig, var en praktisk dualism mellan det idiopatiska och det sympatiska i själen. *Helvetius*, † 1771, sökte få bort denna genom att visa, att det sympatiska i själen i grund och botten också är idiopatiskt. Ty det sympatiska hos mig betyder, att jag deltager i en annans läge = att jag har nöje af en annans nöje. Gör jag något på grund af min sympatiska känsla, så gör jag det i grund och botten därför, att jag har en angenäm förnimmelse af en annans välbefinnande. Sympatien är blott en förklädd idiopati.

3) Den tredje dualismen var en ontologisk: dualismen mellan det kroppsliga och det andliga. Locke själf har medgifvit den, i det han antog, att ett gudomligt väsen stod öfver det kroppsliga, och i det han medgaf möjligheten af att själen är en andlig substans jämte den kroppsliga; — detta oaktadt hans teoretiska sats, att all mänsklig kunskap ursprungligen är en sinneskunskap, hvaraf borde följa, att jag ej hade någon den minsta kunskap om något annat än det, som kunde göra intryck på mina sinnen. Därifrån var steget ej långt till att stryka bort den andliga världen och blott bibehålla den kroppsliga. — Just detta gjorde den franska filosofien; den drog ut de materialistiska konsekvenserna af den lockeska filosofien, och denna materialistiska världsåskådning fick sitt starkaste uttryck i "Systéme de la Nature", hvars författare var *von Holbach*, † 1789. Denna riktning lärer: intet annat finns än denna kroppsliga värld; — att antaga en öfver världen upphöjd Gud eller en immateriel själ är ett onödigt fördubblande af tingen. Hvad angår den närmare beskaffenheten af denna kroppsliga värld, så är denna lära ett slags atomism. Den lär nämligen, att den kroppsliga världen består af en mängd molekyler; hvarje molekyl innebär kraft (sålunda en dynamisk atomism), och dessa krafter äro af olika slag — ty de göra olika intryck —, däraf kan jag ock sluta till molekylernas olikhet. Men hvari deras olikhet består, begriper jag ej, ty alla förnimmelser hos mig äro sekundära. De kvaliteter, som tingen i och för sig äga, kallas därför qualitates occultæ = dolda kvaliteter.

c. Kritiskt utförande till psykologisk, men ontologiskt-negativ idealism.

Denna riktnings representanter:

Berkeley, † 1753, och *Hume*, utgöra ett slags mellanlänk mellan den lockeska filosofien och den följande idealistiska perioden.

a *Berkeley:* Han intager ståndpunkten af en subjektiv idealist.

1) Intet annat finns än subjektet och dess sensationer. Han nekar någon utanför subjektet varande kroppslig värld. Ty endast mina sensationer skulle kunna gifva anledning att antaga en kroppslig värld. Men en sådan anledning finns ej i sensationerna: han bevisar detta på följande sätt:

1:o) Sensationerna kunna ej på samma gång vara något i tinget och något i min själ. Ty alla sensationer äro blott modifikationer af behag och obehag, och uttrycka sålunda blott subjektiva tillstånd. Vidare:

2:o) Sensationerna kunna ej motsvaras af yttre ting; ty om så vore, så kunde två fall inträffa, nämligen att detta ting vore α) likt eller β) olikt sensationen.

α) Är tinget likt sensationen? — Omöjligt! Ty sensationen, som är något andligt, i själen, och tinget, som är något kroppsligt, utanför, äro hvarandra så olika, att någon likhet dem emellan aldrig kan komma i fråga.

β) Är tinget olikt sensationen? Nej! Ty detta vore en motsägelse, alldenstund motsvarigheten ju skulle förutsätta en likhet.

Sålunda är ingen anledning att antaga några yttre ting. Allting är mina perceptioner = alla tingens kvaliteter utan undantag äro förvandlade till sekundära kvaliteter.

2) Till och med tingets vara, dess "esse", är ingenting annat än en förnimmelse hos mig: tingets "esse" är dess "percipi". Blott subjekten och dess förnimmelser finnas.

3) De s. k. yttre tingen äro blott enhet af en mängd sensationer i min själ. Hvarifrån komma dessa sensationer? Att de komma från mig själf, det vågade Berkeley ej säga (först Fichte förklarade dem så), utan han säger: i fall jag skapade min värld själf, skulle jag kunna skapa den efter behag och sålunda taga hvilka sensationer som helst, — och i så fall är naturligt, att jag ej toge några obehagliga sensationer. Det, att sådana nu finnas, visar, att sensationerna ej hafva sin grund i mig själf, utan Gud skapar världen, d. v. s. ej någon kroppslig värld, utan han frambringar hos mig idel sensationer.

Berkeley har sålunda kommit till den subjektiva idealismens ståndpunkt från lockianismen genom att accentuera den omstän-

digheten, som af Locke var antagen, att all kunskap ursprungligen har formen af sensation, och genom att accentuera, att sensationen är en bestämning i min själ, något subjektivt.

b. *Hume.*

1) Det är redan nämndt, att Hume satte det praktiska såsom det högre och ville, att filosofien endast skulle skydda det praktiska lifvet.

2) Den teoretiska ståndpunkt, till hvilken han kommer, är skepticismens. Han förnekar vetandets möjlighet. Och hans ställning med afseende härå är följande:

1:o) Hume antager två slags förnimmelser:

a) sensationen = den omedelbara förnimmelseformen;

b) idén = den sekundära förnimmelseformen, som är en reminiscens, en kopia af sensationen, och som därför har mindre styrka än sensationen.

2) Hume antager några kunskaper, som göra anspråk på objektivitet — men däremot ej på nödvändighet, som sålunda ej äro demonstrabla. Denna klass af kunskaper är de faktiska kunskaperna, som sålunda ej äro apodiktiska, ej äro vetande i sträng bemärkelse.

Så finns vidare en andra klass af kunskaper, nämligen de, som göra anspråk på nödvändighet — men däremot ej på objektivitet. Detta är sådana omdömen, som i allmänhet skulle kallas analytiska = sådana, som man gör genom att analysera subjektet, hvari just predikatet ligger. (Ex.: predikatet tresidighet i begreppet triangel). Men om sålunda dessa kunskaper äro apodiktiska, nödvändiga, göra de däremot ej anspråk på objektivitet: det är alls icke säkert, att i verkligheten finns något dem motsvarande.

Hume antager slutligen en tredje klass af kunskaper, nämligen sådana, som bildas på grund af kausalitetslagen: om jag finner något, som är en verkan, så sluter genast mitt förstånd till något orsakande. Dessa kunskaper göra anspråk både på att vara objektiva = sanna, och på att vara apodiktiska = nödvändiga. Om de nu hafva rätt i dessa sina anspråk, skulle vetande finnas. Hume vill därför visa, att anspråken äro oberättigade. Han säger: kausalitetslagen är en användning af kausalitetsbegreppet. Om nu detta skulle vara en själfgjord idé, så förfalla naturligen också alla de anspråk, som göras på grund af kausalitetslagen,

och därmed förfalla de anspråk, som denna tredje klass af kunskaper gör på objektivitet och apodiktiskhet.

Hume visar på följande sätt, att kausalitetsbegreppet är en själfgjord idé:

α) det är ej en medfödd idé! Ty om jag förnimmer, att en företeelse B. en gång följer efter en företeelse A. och förnimmer detsamma andra gången och flere gånger, så börjar jag slutligen tänka, att den ena måtte vara orsak till den andra, jag börjar tillämpa kausalitetsbegreppet. Men om detta vore medfödt, så skulle jag genast första gången hafva tillämpat det. Sålunda är det ej medfödt.

β) Det är ej en förvärfvad idé. Ty kausalitet är ej blott, att B följer på A, utan att B nödvändigt följer på A. Men nu erfar jag aldrig annat, än att en sak faktiskt följer på en annan — jag erfar ej nödvändigheten i sammanhanget mellan dem båda. Sålunda är det ej heller en förvärfvad idé.

Sålunda är kausalitetsbegreppet bevisadt vara en själfgjord idé, som uppkommer på grund af vana. Sålunda är ingen kunskap på en gång objektiv och nödvändig. Sålunda finnes intet vetande.

Därmed vill ej Hume säga, att man skall neka kausalitet och dylikt. Men han vill genom att förneka vetandet bereda plats för tron = den personliga öfvertygelsen, den anser han nämligen såsom det förnämsta, människan behöfver för det praktiska, som är hufvudsaken. Hume har kommit från lockianismen till detta resultat genom att accentuera den egenskapen hos sensationerna, att de äro tillfälliga. Sålunda både Berkeleys subjektiva idealism och förnekande af sensationens objektivitet och Humes skepticism och förnekande af sensationens nödvändighet hafva sin grund i Lockes sensualism.

Vid all skarpare betecknad öfvergång från en period af filosofiens historia till en annan inträffar, att den föregående slutar med skepticism, och att den följande börjar med en kunskapsteoretisk undersökning. Så äfven nu vid öfvergången till

Den moderna filosofiens andra period.

1. Allmän karakter.

Den är i strängare bemärkelse kritisk. Redan den första perioden var kritisk, men det därför, att den undersökte kunskapens

möjlighet och gick tillbaka till det självklara, men i den första perioden fanns den bristen, att dess kunskapsteoretiska undersökning ej gjorde till objekt subjektet självt såsom förmåga. Den andra perioden åter är kritisk dels i likhet med den första däruti, att den går tillbaka till det självklara och vill söka detta på det kunskapsteoretiska området, men dels också kritisk framför den första perioden däruti, att den vill rikta undersökningen på självva subjektet dels såsom kunskapsförmåga, dels såsom praktisk förmåga.

2. Problem.

a) Det kunskapsteoretiska.

b) Det metafysiska.

c) Det kosmologiska.

d) Det praktiska.

Anm. Det praktiska framträder här mycket skarpare än i den första perioden.

3. Historiskt förlopp.

a) Lägre empirism: Kant, Fichte.

b) Högre empirism: Schelling, Hegel.

c) Rationalism: Jacobi, Herbart.

Den man, som börjar den andra perioden, och som genom sin djupgående undersökning på det kunskapsteoretiska och praktiska området åstadkommit en verklig omhvälfning inom hela filosofien, är

Kant.

a. Lefnad och skrifter.

Han lefde såsom akademisk lärare i Königsberg, † 1804. Utgaf flere skrifter, bland hvilka: Kritik der Reinen Vernunft m. fl.

b. Filosofisk ståndpunkt och karakter.

Kants filosofiska åtgärder kunna sammanfattas så:

1) I teoretiskt afseende har han sökt ådagalägga vetandets möjlighet och gränserna för denna möjlighet genom en undersökning af kunskapsförmågan själf och af hvad ett objekt för kunskap egentligen betyder. Därvid har han kommit till det resultat, att vetande är möjligt, men endast vetande om det, som ingår in en möjlig erfarenhet.

2) I praktiskt afseende har Kant, utgående från pliktmedvetandet, ådagalagt subjektets, personens självständighet, ursprunglig-

het. Härvid må i förbigående anmärkas, att den moral, han uppställer, är negativt rationalistisk. Skälet härtill se nedanför.

3) Kant har ock anställt teleologiska betraktelser öfver naturen, behandlat naturen såsom teleologisk, såsom förutsättning för realisationen af det praktiska. Den praktiska förmågan behöfver ett objekt i naturen, och detta objekt måste hafva en viss egenskap för att kunna praktiskt behandlas, nämligen teleologi.

c. Läror.

1. *Kritiken af det rena förnuftet.*

Kants åtgörande i teoretiskt afseende är sammanfördt i hans skrift: "Kritik der reinen Vernunft." Denna skrift sönderfaller i två afdelningar: Elementarlära och metodlära. Här hålla vi oss till *Elementarläran.*

Denna indelas i:

1) Transcendental estetik.

2) Transcendental logik, med dess underafdelningar:

a) Transcendental analytik och

b) Transcendental dialektik.

"Transcendental" kommer af "transcendent", som är = det, som går utöfver all erfarenhet. Transcendentalt är = det, som väl går utöfver hvarje enskild erfarenhet, men däremot faller inom de allmänna villkoren för erfarenhetens egen möjlighet. Från en annan sida sedt är transcendentalt = det, som tillhör kunskapsförmågan på förhand, men som ändå äger tillämpning på erfarenheten.

Det problem, som Kant för sig uppställde till lösning, uttryckte han så: Huru äro syntetiska omdömen a priori möjliga?

Ett aprioriskt omdöme är ett sådant, hvars giltighet ej stödjer sig på erfarenheten, och som därför kan utsägas a priori, på förhand, i förhållande till erfarenheten. De omdömen, som enligt Kants terminologi äro aprioriska, äro sådana, som innebära nödvändighet. I problemet talas ock om syntetiska omdömen. Ett syntetiskt omdömes motsats är ett analytiskt omdöme, som är det, hvars predikat redan ligger i subjektets begrepp. Att sådana gälla med nödvändighet, faller af sig självt. Ett syntetiskt omdöme däremot är enligt Kant ett sådant, hvars predikat väl ligger i subjektet, men ej i subjektets begrepp. Då sådana omdömen ej kunna fås genom blott begreppsanalys, kan jag enligt Kant få dem blott genom ett slags åskådning. Därför är att fråga efter synte-

tiska omdömen också att fråga efter objektiv kunskap. På denna skillnad mellan analytiska och syntetiska omdömen lägger Kant så stor vikt, att han påstår, att hela den föregående filosofien, särskildt den leibnizska och lockeska, kommit på sned genom att förbise denna skillnad. Nyss nämndes, huru Kant själf uttryckt sitt problem. Meningen med detta är egentligen att få veta, huru det är möjligt, att somliga kunskaper kunna vara på en gång aprioriska, nödvändiga och objektiva. Hvarifrån fick Kant detta problem? Från Humes skepticism! Kant var uppfostrad i wolffianismen; så kom han att läsa Humes skrifter, som förneka möjligheten af, att somliga kunskaper kunna på en gång vara nödvändiga och objektiva. Om nu Humes skepticism vore riktig, försvunne filosofien och med den all vetenskap. Kant vill rädda den genom att uppvisa oriktigheten af den humeska skepticismen. Detta ville han göra genom att undersöka självfva kunskapsförmågan: dels sinnligheten, sinnet, dels förståndet; han hoppades nämligen att i självfva kunskapsförmågan finna några element, genom hvilkas närvaro en sådan kunskap som den nyss nämnda blefve möjliggjorda.

Så kommer han då först till sinnligheten för att se till, om där finns något, som möjliggör vetande, och det visar han i den transcendentala estetiken. Så kommer han sedan till förståndet för att se till, om äfven där finns något, som möjliggör vetande, och det ådagalägger han i den transcendentala logiken.

Till lösningen af detta sitt problem gick Kant med vissa förutsättningar, som han utan vidare undersökning antog, nämligen:

a) Kunskapsförmågan är ursprungligen tom på allt verkligt konkret innehåll; — detta får hämtas från erfarenheten (= lockianerna). "Tabula rasa." Det, som ger innehåll åt kunskapsförmågan, kallas "tinget i sig" (hvarom vidare nedanför). En annan förutsättning:

b) I den mänskliga kunskapsförmågan finnes dels en passiv förmåga att taga emot innehållet = sinnlighet, dels en aktiv förmåga att på visst sätt bearbeta innehållet = förstånd.

För att nu lösa sitt problem vänder sig Kant, som sagdt är, först till sinnligheten, i:

I. Den transcendentala estetiken.

Genom denna vill Kant ådagalägga, att redan hos sinnligheten

finns något, som möjliggör vetande. Sinnligheten var = den passiva förmågan att mottaga innehållet. Men klart är, att när sinnligheten skall göra detta, skall den hafva något att mottaga innehållet uti = *form*. Vidare är klart, att denna form måste vara gifven på förhand i förhållande till hvarje särskildt mottaget innehåll. Formen kan sålunda ej vara genom erfarenheten gifven åt sinnligheten — utan den är apriorisk. Eller med andra ord: formen är ren åskådning. Den är åskådning, ty åskådning är allt, som finns i sinnligheten, i motsats mot det, som finns i förståndet, som är begrepp. Den är *ren* åskådning = att det är något, som finns ursprungligt i sinnligheten och ej är ditlagdt af erfarenheten. (Motsatsen till ren är, enligt Kant, empirisk). Sålunda finns i sinnligheten något rent. Hvad i sinnligheten har denna beskaffenhet och huru få reda på det? — Jag tager min egen sinnlighet, som är fylld med en ofantlig mängd innehåll, hämtadt från erfarenheten, abstraherar bort allt, hvarom jag kan begripa att det är erfaret, allt, som ej är en förutsättning för erfarenheten: — därefter stå i mitt sinne kvar två former:

Rummet = formen för det yttre sinnet, och *tiden* = formen för det inre sinnet.

Dessa äro sålunda förutsättningar för erfarenheten, då de ej kunna abstraheras bort. Rum och tid äro sålunda de rena åskådningar, aprioriska former, som sinnligheten har. De äro på förhand gifna former i min själ. Detta är det idealistiska draget hos Kant. Härmed vill han nu ej påstå, att jag skall känna till rum och tid, innan jag haft någon erfarenhet, utan meningen är, att rum och tid ej äro inlagda af tingen i mig, utan det är jag, som lägger dem på tingen.

Denna omständighet, att rum och tid äro rena sinnlighetsformer, möjliggör en vetenskap. Ty

1:o) Det finns ingen erfarenhet, inga erfarna ting, som ej måste framträda i rummets och tidens former. All erfarenhet måste därför rätta sig efter lagarna för rum och tid; i erfarenheten är det så, som dessa lagar föreskrifva. Dessa lagar äro uttalade i matematiken: i geometrien för rummet, i aritmetiken för tiden. Därför motsvaras matematikens påståenden af en verklighet, dess satser äro objektiva. Men för att matematiken skall vara vetenskap, fordras ock, att dess satser äro nödvändiga, aprioriska.

2:o) Eftersom rum och tid äro villkor för erfarenhet, så rättar sig erfarenheten ej allenast faktiskt, utan nödvändigt efter lagarna för rum och tid, emedan erfarenheten därförutan vore omöjlig; det kunde ej blifva någon erfarenhet af, om ej rummets och tidens lagar blefve tillgodosedda. Alltså: matematikens påståenden måste nödvändigt motsvaras af erfarenheten, måste hafva apodiktisk giltighet.

3:o) Detta kunde nu vara nog för det, som skall uttryckas, men när jag säger apriorisk, tänker jag väl på dess nödvändighet men också på att jag på förhand skall kunna inse denna nödvändighet. Vill jag nu vid kunskapen framhålla denna aprioriskhet, så resonnerar jag så: rum och tid äro ej allenast oundgängliga villkor för erfarenhetens möjlighet, utan de äro villkor, som på förhand finnas i min egen sinnlighet, hvarför jag där, i min sinnlighet, kan lära känna dem. Min kunskap om dem blir därför apriorisk.

Matematikens påståenden blifva sålunda:

1:o) objektiva = sanna;

2:o) nödvändiga = de måste motsvaras af verkligheten;

3:o) aprioriska = de ligga på förhand i min kunskapsförmåga.

Rummet och tiden möjliggöra sålunda inom sinnligheten en vetenskap, nämligen matematiken.

Sedan vänder sig Kant till:

II. Den transcendentala logiken,

Denna skall besvara frågan, huruvida äfven i förståndet finns något, som möjliggör vetande (= nödvändig och sann kunskap). Den transcendentala logiken sönderfaller i två delar:

1) Analytik: om förståndet i dess användning på en möjlig erfarenhet.

2) Dialektik: om förståndet i dess användning på det, som icke ingår i en möjlig erfarenhet.

1) Den transcendentala analytiken är af två delar:

a) De rena förståndsbegreppens analytik, som skall besvara två frågor:

1:o) Finns det några rena förståndsformer? (Såsom rena sinnlighetsformer funnos).

2:o) Få de rena förståndsformerna användas på erfarenheten?

b) Grundsatsernas analytik, som skall besvara denna fråga:

Efter hvilka regler sker förståndsbegreppens tillämpning på erfarenheten?

a) De rena förståndsbegreppens analytik:

1:o) Första frågan: Finns det rena förståndsformer? sönderfaller i två delar:

α) Om de finnas, hvad skulle de vara för något?

β) Finnas några sådana former?

α) Om rena förståndsformer finnas, hvad skulle de vara för något?

αα) Först skola de vara förståndsformer, d. v. s. former för förståndsverksamhet. Förståndets verksamhet består, enligt Kant, i att regelbinda den syntetiserande verksamheten i själen. Själens syntetiserande verksamhet åter är = att själen binder ihop ett moment med ett annat, särskildt subjekt med predikat. Nu är förståndsverksamheten särskildt regelbindande för den syntetiserande verksamhet, som kallas dömande eller omdömesverksamhet. Sålunda kan sägas, att förståndsverksamhet består i att regelbinda omdömesverksamheten; och förståndsform blir sålunda = den form, som förståndet pålägger den dömande verksamheten = en omdömesform, som därför i den dömande verksamheten återfinnes.

ββ) Vidare skola de vara rena förståndsformer. Ren förståndsform är = en sådan, som ej är tagen ur erfarenheten, utan tillhör förståndet på förhand, och som ej beror af det från erfarenheten tagna innehållet.

Den rena form vi söka, skall sålunda vara en sådan omdömesform, hvilken, oberoende af innehållet, kommer tillbaka vid all dömande verksamhet. Nu kommer frågans andra del:

β) Finnas några sådana former?

Svaret på denna del af frågan ger den formela logiken, som säger: Det finnes följande hufvudformer med deras tolf underordnade former:

Kvantitet:	— 1.	Enhet.
	— 2.	Flerhet.
	— 3.	Allhet.
Kvalitet:	— 4.	Realitet.
	— 5.	Negation.
	— 6.	Limitation.

— 7. Substans och accidens.
Relation: — 8. Kausalitet.
— 9. Växelverkan.
— 10. Möjlighet.
Modalitet: — 11. Verklighet.
— 12. Nödvändighet.

Dessa former kallar Kant kategorier, hvilka sålunda äro de rena former, som man inom förståndet får rätt på, och som inom förståndet motsvara det, som inom sinnligheten utgjordes af rum och tid.

2:o) Andra frågan: Få de rena förståndsformerna användas på erfarenheten?

Den undersökning, som Kant här anställer, kallas: de rena förståndsbegreppens transcendentala deduktion.

Äger man rätt att använda kategorierna på erfarenheten? Man frågar sig härvid, hvarför Kant ej gjorde den frågan angående sinnlighetsformerna, rum och tid? Man svarar, att det ligger så nära till hands att använda rum och tid på erfarenheten, — annars blefve det ingen erfarenhet af. Ett härmed analogt svar gifves här i fråga om de rena förståndsformerna, kategorierna. Ingen erfarenhet blefve af, utan användning af kategorierna. Eller, ett något utförligare svar på vår fråga: erfarenheten blir till genom en förståndsverksamhet, i hvilken kategorierna såsom former äro använda, — följaktligen måste kategorierna såsom former återfinnas i erfarenheten, de erfarna tingen. Närmare utförande af detta svar:

α) I erfarenheten ingår en förknippning af åskådningar, varseblifningar. (Ex.: färg-, känsel-, ljus-förnimmelser etc.) För att jag skall hafva erfarenhet, måste sålunda hos mig finnas en syntetiserande, förknippande verksamhet. Erfarenheten är nämligen ej något, som ligger färdigt, utan hvarje människa måste för sin del personligen åstadkomma dessa förknippningar. Men det är ej sagdt, att hvarje sådan förknippning är en erfarenhet, ty jag skulle kunna förknippa på ett orimligt sätt, och då blefve det ett vildt fantasteri. Därför:

β) Denna förknippning skall vara regelbunden eller begreppsmässig, och för att den skall vara det, behöfver jag ej blott en syntetiserande verksamhet, utan äfven en denna begreppsmässiga förknippning ordnande verksamhet = förståndsverksamhet. Men —

nu kan jag också drömma så fullkomligt regelmässigt, att intet hinder möter, att drömmen ej skulle kunna inträffa i verkligheten,— men för att denna regelbundna förknippning skall vara erfarenhet,

γ) fordras allmängiltighet, nödvändighet i förknippningen. Ty, i fall man gör en erfarenhet och skulle råka i tvifvel om densamma, så frågar man andra, och ju flere som haft samma erfarenhet, dess mera öfvertygas jag. Ju flere uppfatta saken på samma sätt, desto troligare är det, att saken är allmängiltig. Sålunda det tredje momentet, som fordras i erfarenheten, är, att förknippningen sker på ett allmängiltigt sätt; men detta är = att förståndet har regelbundit den syntetiserande verksamheten med användning af en allmängiltig, nödvändig form. Denna för förståndet allmängiltiga, nödvändiga form är den form, som, oberoende af allt innehåll, ligger i förståndet självt och uttrycker dess natur = en ren förståndsform = kategorierna. Erfarenheten blir sålunda erfarenhet genom en förståndsverksamhet, i hvilken kategorierna äro använda såsom former. Kategorierna måste i erfarenheten återfinnas såsom former. Allmängiltigheten i de förbindelser, som uttrycka erfarenheten, var den egenskapen hos erfarenheten, som kräfde kategoriernas mellankomst.

Något hos Kant särdeles egendomligt är, att de två saker, som göra, att vetandet blir vetande, nämligen objektivitet och nödvändighet eller allmängiltighet, faller här ihop i en punkt, ty saken blir objektiv genom att vara gjord på ett allmängiltigt sätt. Det blir nu lätt att besvara frågan, huru en kunskap på en gång kan vara objektiv och nödvändig: kunskapen är objektiv genom att vara nödvändig.

Detta är Kants transcendentala deduktion af de rena förståndsbegreppen. Bevisadt är sålunda nu, att rena förståndsformer finnas, och dessa få användas på erfarenheten. Vi komma nu till

b) Grundsatsernas analytik.

Denna skall besvara frågan: efter hvilka regler sker förståndsbegreppens tillämpning på erfarenheten?

Här möter först en svårighet, som måste afvisas, den, att erfarenhetsmaterialet är åskådningar, sålunda något mycket konkret, under det att det rena förståndsbegreppet är något mycket abstrakt.

Dessa två behöfva därför någon förmedling sig emellan, och denna åstadkommer Kant genom det transcendentala skemat, som

hämtas från tidsområdet, från den del af sinnligheten, som ligger förståndet närmast, ty tiden var formen för det inre sinnet. För hvarje kategori finns ett skema, som jag får genom att förlägga kategorien i tiden. Ex.: skema för nödvändighet: tillvaro i all tid; för verklighet: tillvaro i en viss tid; för möjlighet: tillvaro i någon obestämd tid.

Reglerna för förståndsbegreppens tillämpning på erfarenheten: Allt står under villkoren för syntesen af det mångfaldiga i en möjlig erfarenhet. Med andra ord: för att erfarenheten skall vara möjlig, skall det vara en syntetisering af en mångfald, som skall ske efter vissa lagar; och att följa de lagarna blir villkor för erfarenhetens möjlighet. Ungefär = en sak är möjlig endast under det villkor, att den motsvarar de fordringar, utan hvilkas uppfyllande den ej kunnat komma till.

Denna regel sönderfaller i fyra delar, en med afseende på hvarje förståndsform.

α) I afseende på *kvantiteten:* allting är storhet, har extensitet, ty det skall framträda i tid och rum, som hafva extensitet.

β) I afseende på *kvaliteten:* allting har intensitet eller grad, ty det skall vara något i rummet och tiden.

Men dessa två villkor äro ej nog, för att det skall blifva erfarenhet af.

γ) I afseende på *relationen:* allting står under reglerna för en nödvändig förknippning af varseblifningar.

Nu är det erfarenhet, men där skall ock vara någons erfarenhet, vara medvetande. Därför:

δ) I afseende på *modaliteten:* allting skall stå under regler, som bestämma förhållandet till kunskapsförmågan. Detta förhållande är trefaldigt:

1) Möjligt, = det, som öfverensstämmer med de formela villkoren.

2) Verkligt = det, som öfverensstämmer med de materiela villkoren.

3) Nödvändigt = det, hvars sammanhang med verkligt är gifvet genom de formela villkoren.

Så utbildar sig ett helt system af grundsatser för kategoriernas tillämpning på erfarenheten.

Hvilket svar på vår hufvudfråga få vi nu genom de insikter, till

hvilka den transcendentala logiken ledt oss på analytikens väg? — Vetenskap är möjlig. Och hvilken vetenskap? — Vetenskapen om villkoren för erfarenhetens egen möjlighet = "Die reine Naturwissenschaft".

Hvarför blir då denna vetenskap möjllg, eller hvarför blifva dess påståenden a) objektiva eller sanna, b) nödvändiga och c) aprioriska?

a) Dess påståenden blifva objektiva eller sanna, emedan denna vetenskap föreskrifver lagarna för erfarenhetens möjlighet, — och erfarenheten måste vara möjlig, annars ej verklig.

b) Dess påståenden blifva nödvändiga, emedan de föreskrifva villkoren redan för erfarenhetens möjlighet, och då erfarenheten finnes, äro dessa villkor för dess möjlighet nödvändiga.

c) Dess påståenden blifva aprioriskt giltiga, emedan dessa villkor ej voro annat än vissa, i förståndet gifna aprioriska former, ligga sålunda i mitt förstånd på förhand och kunna sålunda där kännas a priori.

Matematiken, hvilken vetenskaps möjlighet ådagalades i den transcendentala estetiken, uppgår i denna vetenskap.

Sålunda: vetande eller vetenskap är möjlig, men blott vetande eller vetenskap om villkoren för erfarenhetens egen möjlighet.

Denna vetenskap får härigenom två gränser:

α) En gräns uppåt: det, som ej kan erfaras, det transcendenta, det öfversinnliga; ty det som ej erfares behöfver ej rätta sig efter lagarna för erfarenhet.

β) En gräns nedåt: det konkreta; ty denna vetenskap handlar blott om villkoren för erfarenhetens möjlighet. Om det konkreta däremot såsom sådant finns ej vetenskap. På det konkreta området kan man hafva sann kunskap, men nödvändighet eller allmängiltighet kan jag där ej få.

Inom dessa två gränser rör sig sålunda den enligt Kant möjliga vetenskapen.

En sak hos Kant är att särskildt accentuera: att den värld, om hvilken vi hafva kunskap är en fenomenvärld, en värld af φαινόμενα, "Dinge für uns", ej en värld af νοούμενα, "Dinge an sich". Ty hela min värld är ju, enligt hvad som är beskrifvet, för mig uppkommen därigenom, att ett från "tinget i sig" kommet innehåll har fått sig pålagda former, lånade ur min egen själ. Till min kunskap kom-

mer intet, förr än det blifvit så att säga "färgadt" af min egen subjektivitet; och denna sålunda uppkomna kunskap undgår att vara rent subjektiv, därigenom att det i all subjektivitet är något gemensamt, så att vi måste uppfatta allt lika. Kunskapen kommer sålunda att betyda, att subjektet uppfattar tinget, sådant det är för subjektet; äfven det, som skulle kallas en saks verklighet, är en relation till min kunskapsförmåga, eller, för att tala "lockianskt", äfven verklighet är en qualitas secundaria, ej qualitas primaria.

2) Den transcendentala dialektiken handlar om förståndet i dess användning på det, som icke ingår i en möjlig erfarenhet. Det mänskliga förståndet är nämligen ej i stånd att binda sig inom fenomenens gränser, utan går utom dem. Förståndet, för så vidt det användes på sådant, som ej ingår i en möjlig erfarenhet, d. v. s. på det öfversinnliga, kallar Kant förnuft. (Han använder dock understundom förnuft äfven i annan bemärkelse). På samma sätt som förståndet opererar med begrepp, på samma sätt opererar förnuftet med ideer.

Idé är ett öfversinnligt begrepp, begrepp om sådant, som i ingen erfarenhet kan ingå.

Förnuft är förmåga af ideer. Tre hufvudideer finnas: 1:o) den psykologiska, 2:o) den kosmologiska och 3:o) den teologiska idén.

Alla tre äro, enligt Kant, för förnuftet oumbärliga och detta af följande skäl:

Det mänskliga teoretiska förnuftet syftar till att föra alla mänskliga kunskaper under en högsta enhet; förnuftet arbetar på enhet inom den mänskliga kunskapsvärlden. På tre vägar leder sig förnuftet till en högsta tänkbara enhet. Hvar få reda på dessa vägar? — Då fråga är om enhet mellan flera, så är tydligen fråga om förbindelse; relation mellan flera. Jag rör mig därför här på området af relationskategorien. Men på relationsområdet äro tre former af förbindelse möjliga: 1:o) ett kategoriskt, 2:o) ett hypotetiskt och 3:o) ett disjunktivt förhållande. På alla dessa vägar kan man nu komma till enhet. 1:o) Begreppet om den högsta enhet, till hvilken man kan komma på kategorisk väg, är den psykologiska idén. 2:o) Begreppet om den högsta enhet, till hvilken man kan komma på hypotetisk väg, är den kosmologiska idén, och 3:o) begreppet om den högsta enhet, till hvilken man kan komma på disjunktiv väg, är den teologiska idén. Närmare utfördt:

1:o) Vid det kategoriska förhållandet är fråga om en substans med dess accidens. Det högsta, jag i denna riktning kan tänka mig af substans och accidens, är, att jag kommer till något, som är idel substans, men ej är accidens, som har allt annat till accidens, men självt är idel självständighet. Ett sådant föremål tror sig Kant finna i det förnimmande subjektet = "jag'et" = själen. Den psykologiska idén är sålunda den, som jag får såsom den högsta enheten i afseende på det kategoriska förhållandet.

2:o) Vid det hypotetiska förhållandet är fråga om en sak, som är gifven och om dess villkor. (Om A är, så är B = B är förutsättningen för A = A är endast, för så vidt B är). Den högsta enhet i detta afseende skulle, enligt Kant, vara en sådan, hvilken i sig innefattar alla villkor för en saks verklighet. Denna enhet tror sig Kant igenfinna i *κόσμος*, världen. Den kosmologiska idén är sålunda den, som jag får såsom den högsta enheten i afseende på det hypotetiska förhållandet.

3:o) Vid det disjunktiva förhållandet är fråga om subjektets fullständiga bestämdhet i ett visst afseende. Den högsta tänkbara enhet i detta afseende skulle vara en sådan, som i sig innefattade en fullständig bestämdhet i alla afseenden, och detta skulle då vara en enhet af idel positiva bestämningar. Detta föremål blir därför *omnitudo realitatis* = en allhet af positioner. Det är egentligen därtill, som man på tankens väg kommer såsom till det högsta tänkbara. Men sedan går man vidare, individualiserar denna "omnitudo realitatis" och gör den till ett personligt väsen, som man kallar — Gud. Så uppstår gudsidén, som sålunda är idén om fullständig enhet af bestämdhet. Gudsidén skulle sålunda vara den, som jag får såsom den högsta enheten i afseende på det disjunktiva förhållandet. Dessa idéer äro sålunda oumbärliga; ty då förnuftet skall söka efter en högsta idé, behöfver det rikta sig på en högsta enhet i alla afseenden; och dessa ideer måste sålunda blifva riktningspunkter för förnuftets allt enande verksamhet. Men däraf, att dessa ideer äro för tanken oumbärliga, följer ej, att de motsvaras af någon verklighet. Hvad den verklighet angår, som skulle motsvara den kosmologiska idén, så får man olika svar, allt efter som man utgår från olika förutsättningar; angående denna idé uppställer Kant därför fyra antinomier, parvisa påståenden med de två omdömena inom hvarje par alldeles motsatta. Ex.: α) efter världs-

utvecklingen kommit till den nuvarande tidpunkten, måste alla föregående tider vara tillryggalagda, sålunda måste en första tid hafva funnits, hvarifrån den börjat. — Men β) då framför hvarje tidpunkt ligger en annan — detta i oändlighet —, så kan ock sägas, att ingen första tid har funnits. Nå väl! Dessa påståenden, säger Kant, äro båda lika riktiga och lika oriktiga. Jag måste här vid lag komma till olika resultat; detta skulle jag ej göra, om världen vore ett ting för sig, men nu är världen blott ett fenomen för mig, och då kan det väl hända, att hvad som är på ett sätt visar sig på ett annat.

Hvad de psykologiska och teologiska ideerna angår, så kan man, teoretiskt taget, hvarken jaka eller neka deras objektivitet — man får, teoretiskt, alldeles lämna dem åsido. Jag påstår sålunda ej, att själen och Gud finnas såsom andliga substanser, men jag nekar det ej heller. Men man har ju uppgjort bevis för Guds existens?! — Ja, och hufvudsakligen äro dessa tre: det ontologiska, det kosmologiska och det teleologiska. Dessa kunna alla reduceras till det ontologiska, och alla de andra falla, om detta stötes omkull, — detta vill Kant försöka. Ett fel bland de öfriga hos det ontologiska beviset är, att existensen räknas bland Guds egenskaper. Men enligt Kants åsikt är existensen ej en egenskap hos Gud. Ty om jag vill veta, huruvida en sak finnes, tänker jag mig först saken med alla dess egenskaper, och sedan frågar jag: den saken, som har alla dessa egenskaper, har den också existens? Detta visar, att existensen, om den finnes, är ett plus till alla egenskaperna, är sålunda ej en bland egenskaperna. Och om sålunda existensen ej är en egenskap, så ramlar hela det ontologiska, och med det hvarje bevis för Guds existens. (Kant har naturligtvis orätt; om jag frågar: denna sak x, hos hvilken jag tänker mig alla dess egenskaper, har den existens? —, så hindrar detta ej, att existensen kan vara en bland egenskaperna, på hvilken jag förut ej tänkt). Existensen är, enligt Kant, en relation mellan saken och alla dess egenskaper å ena sidan och min kunskapsförmåga å den andra. (Men olyckan är, att hvarje relation ger en egenskap, så äfven relationen mellan saken och min kunskapsförmåga; så att äfven om existensen är det, Kant säger, så skulle existensen det oaktadt ej upphöra att såsom egenskap tillhöra Gud).

Sålunda har Kant i sin teoretiska kritik kommit till det resultat,

att man angående det, som kan ingå i en erfarenhet, kan veta åtskilligt, men däremot kan man ingenting veta om det öfversinnliga, hvarken jaka eller neka själens och Guds existens. Härmed vill Kant ej säga, att människan ej kan komma till en fullständigt säker personlig öfvertygelse, så väl om det ena, som det andra. Dessa öfversinnliga föremål blifva föremål för tro, men ej för vetande.

2. *Kritiken af det praktiska förnuftet.*

Kant utgår från en indelning af de praktiska grundsatserna, de regler, som viljan följer. De praktiska grundsatserna äro:

a) Maximer = subjektivt giltiga praktiska grundsatser.

b) Lagar = objektivt giltiga praktiska grundsatser.

Subjektivt giltig är en regel, då den gäller för mig i ett visst fall, men det är därför ej sagdt, att någon annan skall följa den. Sådan är maximen. Lagen däremot gäller ej blott för den, som följer den, utan äfven för andra. Lagen är af två slag:

α) Villkorligt giltig eller förbindande.

β) Ovillkorligt giltig eller förbindande.

Den ovillkorligt giltiga lagen kallar Kant ofta: det kategoriska imperativet = sedelagen = den lag, som säger till mig: "Du bör göra det eller det!" Något bevis uppställer Kant ej för att det finns ett sådant ovillkorligt "du bör", utan han tager det omedelbart ur det praktiska medvetandet. Sedelagen är således blott ett faktum, ej något, som bevisas. Antag, att jag har i min själ ett sådant bud, så kan jag däraf draga åtskilliga slutsatser:

1:o) Angående detta buds eget ursprung: Detta bud kan ej härstamma från sinnligheten, ty inom det sinnliga kan man väl komma till en viss regelmässighet, lagbundenhet, men aldrig till det ovillkorliga, blott till det villkorliga. Detta bud har däremot sitt ursprung i förnuftet. (Ett rationalistiskt drag hos Kant).

2:o) Angående min egen själ, min egen vilja: Jag är fri. Detta kan jag ej bevisa, men jag kan öfvertyga mig därom på det sätt, att om jag antager sedelagen, det kategoriska imperativet, så måste jag förutsätta min frihet, ty sedelagen säger: "Du bör, du har förbindelser", — en tillsägelse, som saknar all betydelse, om den ej ställes till ett fritt föremål. Sålunda därför att jag kan "böra", därför är jag fri.

3:o) Angående det, som sedelagen, det kategoriska imperativet bjuder:

a) Sedelagen bjuder mig att vara fri eller handla självständigt. Emedan nämligen sedelagen blott gäller för en fri varelse, så måste sedelagen, när den vänder sig till en varelse, tillse, att denna varelse bevarar sin frihet, ty annars skulle den rycka mig undan sedelagens förbindande makt. Den bjuder sålunda viljans autonomi.

b) Jag kan aldrig uppställa en regel, som går in på enskilda fall, utan sedelagens bud kommer alltid att behålla en abstrakt allmännelighet, ty Kant har i sin teoretiska åskådning afskurit sig hvarje positiv kännedom om det öfversinnliga. Därigenom kan det öfversinnliga såsom lag endast beröra subjektet negativt. Inom sedelagen måste därför hvarje positivt innehåll försvinna. När det därför gäller att uppställa en morallag, en högsta praktiska grundsats, så får den hos Kant en sådan abstrakt form, att den lyder: Handla allmängiltigt! — Den allmängiltiga lagen bjuder att handla allmängiltigt. Kant uttrycker detta så: Handla så, att din viljas maxim tillika kan gälla såsom princip för en allmän lagstiftning. Sedelagen bjuder sålunda:

a) att vara fri och handla självständigt;

b) att handla allmängiltigt.

4:o) Angående motivet för en människas handlingssätt: Intet sinnligt motiv duger; ty intet sinnligt innebär den ovillkorlighet, som lagen uttrycker. Det enda motiv, som för den mänskliga viljan kan finnas, skall enligt Kant vara: aktning för sedelagen. Med dessa åsikter blir jag en sträng pliktmänniska; och härigenom trädde Kant i opposition mot "Aufklärungs" evdaimonism, nyttighetslära.

Det är redan nämndt, att sedelagen för sin giltighet förutsätter friheten, så nämligen, att om jag antager sedelagens giltighet, så måste jag ock antaga friheten.

α) Friheten är därför ett praktiskt postulat. Det finnes ytterligare två praktiska postulat: β) Odödligheten och γ) Guds existens.

β) Odödligheten är ett praktiskt postulat af följande skäl: Sedelagen fordrar moralisk fullkomlighet; och om jag brister det allra minsta, har sedelagen ännu hos mig en fordran okvittad. Sedelagen har sålunda en oändlig fordran, men jag är en ändlig varelse, som aldrig i något ögonblick kan motsvara denna oändliga fordran, — och ej heller kan sedelagen efterskänka något. För att

nu sedelagen skall bibehålla sin rätt och ej blifva orimlig, så måste det tänkas, att den vänder sig till ett väsen, som har möjlighet af en oändlig utveckling i det goda; det måste sålunda för mig finnas möjlighet af ett oändligt annalkande till fullkomlighet, hvilken ej är tänkbar utan odödlighet, som sålunda är bevisad för hvar och en, som tror på sedelagen.

γ) Guds existens är ett praktiskt postulat af följande skäl: I det mänskliga praktiska förnuftet ligger en fordran ej blott på att hvar och en skall vara sedlig, utan äfven på att hvar och en, som är sedlig, en gång skall komma i ett däremot svarande lycksaligt tillstånd. Det praktiska förnuftet har sålunda den fordran, att dygd och lycksalighet skola till hvarandra komma i ett proportionelt förhållande. Nu kan jag ej bevisa giltigheten af denna mitt förnufts fordran, men — om jag antager densamma, så måste jag ock tänka, att det måste finnas, utan hvilket den nämnda fordran ej skulle säkert tillgodoses; för att jag skall vara säker på, att lycksalighet, som ligger inom naturens område, en gång skall fullständigt förenas med dygden, som ligger inom frihetens område, så måste ett väsen finnas, som förenar dem. Detta väsen måste vara:

$\alpha\alpha$) Allvetande, ty det måste kunna skåda in i hvarje vilja för att se, på hvilken ståndpunkt den står.

$\beta\beta$) Allsmäktigt, så att det har under sig ej blott viljan, utan äfven hela naturen.

$\gamma\gamma$) Rättfärdigt, emedan det skall vilja, att allt blir rätt.

I dessa karakterer känna vi igen Gud, hvars existens sålunda är bevisad för hvar och en, som vill antaga förnuftets ofvannämnda fordran.

3. *Kritiken af omdömesförmågan.*

Kant utgår här från skillnaden mellan den subsumerande och den reflekterande omdömesförmågan.

Den subsumerande omdömesförmågan har begreppet på förhand gifvet och hänför därunder det enskilda.

Den reflekterande omdömesförmågan utgår från det enskilda och abstraherar därur begreppet.

Här är fråga om en reflekterande omdömesförmåga. Denna reflekterande omdömesförmåga vill sålunda leta fram ett begrepp,

en regel, hvaraf det enskilda bestämmes, vill uppleta begreppsmässighet i världen.

A priori kan såsom ett slags praktiskt postulat antagas, att en genomgående begreppsmässighet i världen finnes:

1:o) Att en allmän begreppsmässighet, en begreppsmässighet in abstracto finnes, är klart redan däraf, att erfarenhet ej kan blifva af utan en förståndsverksamhet, där begreppen äro använda såsom former.

2:o) Men man måste också, såsom på ett praktiskt postulat tro, att begreppsmässighet finnes äfven där nedanför, d. v. s. i det enskilda, in concreto; att min verksamhet ej kan gå så långt, att den ej ända in i detaljerna följes af begrepp. Ty mitt praktiska förnuft fordrar, att jag skall behandla världen efter begrepp eller lagar, och då måste hon vara sådan, att hon låter sig begreppsmässigt behandlas äfven i det konkreta, ty min praktiska verksamhet går ända in i detaljer.

Detta kan nu ej teoretiskt bevisas; jag kan blott tro därpå.

Denna begreppsmässighet eller ändamålsenlighet är af två slag:

a) Den estetiska eller formela ändamålsenligheten, bestående i harmoni mellan saken och min uppfattningsförmåga.

b) Den logiska eller reela ändamålsenligheten, bestående i öfverensstämmelse mellan saken och ett begrepp, som antingen kan vara sakens eget begrepp, då det blir en inre ändamålsenlighet, eller begreppet om någon annan sak, då det blir en yttre ändamålsenlighet.

Människan äger, enligt Kant, förmåga att uppfatta båda dessa slag af ändamålsenlighet, hon har ej blott estetiska utan ock teleologiska omdömen.

d. Kantianerna.

Den ställning, som Kants närmaste efterföljare intogo till kantianismen, berodde i allmänhet på den ställning de intogo till "das Ding an sich", detta obekanta "X", som lämnade mig innehåll, af hvilket jämte de hos mig själf befintliga former jag skapade min erfarenhetsvärld. Kant själf talar ej särdeles mycket om detta "Ding an sich", men de närmaste efterföljarne måste närmare bestämma sig i sin uppfattning däraf.

Kant hade uppställt denna grundsats: Om min kunskap skall få något innehåll, så skall detta komma från "das Ding an sich".

Nu jakade några af hans efterföljare denna grundsats, andra nekade den.

1) De som jakade denna grundsats. Af dessa funnos:

a) Några, som sade: Om min kunskap skall få något innehåll, så skall detta komma från "das Ding an sich", — och att sådant "Ding an sich" finnes. Dessa voro de s. k. dogmatiska kantianerna: *Reinhold*, † 1823, m. fl.

b) Andra åter sade: Om min kunskap skall få något innehåll, så skall detta komma från "das Ding an sich" — men ett sådant Ding an sich finnes ej, ty det är en motsägelse. — Min kunskap kan sålunda aldrig få något innehåll. Skeptiska kantianer: *Schulze*, † 1833, *Mainnon*, † 1800, *Beck*, † 1842.

b) De som nekade denna Kants grundsats. Dessa ströko bort "tinget i sig" och deducerade innehållet från samma håll, hvarifrån Kant tog formen — från jag'et själft. De hämta sålunda både innehåll och form från jag'et och göra sålunda detta till princip för hela det praktiska universum, så till innehåll som form. Den främste bland dessa var *Fichte.*

Fichte.

a. Lefnad och skrifter.

Han var professor i Jena 1794—98; därefter vid det nystiftade universitetet i Berlin 1807; † 1814. Har utgifvit Grundlage der Wissenschaftslehre m. m.

b. Ståndpunkt och allmän karakter.

1) Fichte har utgått från Kant, och hans första åtgärd var att att stryka "das Ding an sich", ty det var en motsägelse. Ty "tinget i sig" skall betyda tinget, för så vidt det ej står i någon relation till min uppfattning; men detta är en motsägelse; ty så snart jag talar om ett sådant ting, står det i relation till min uppfattning. I samma ögonblick jag tänker eller talar därom, är det ett ting för mig. "Das Ding an sich" bör alltså strykas.

Dessutom hade "tinget i sig" på ett motsägande sätt behandlats af Kant. Kant hade antagit "das Ding an sich" på grund af kausalitetslagen. Han slöt nämligen: "Jag har i min uppfattning ett innehåll, som jag ej själf är orsak till; sålunda har det orsak i något annat, i 'das Ding an sich'." Kant tillämpade sålunda kausalitetslagen på något, som låg utom subjektets egen värld, då han

likväl själf försäkrar, att denna lag äger säker tillämpning endast på fenomenvärlden, på "tingen för mig".

"Das Ding an sich" är sålunda en motsägelse, och genom en motsägelse hade Kant kommit till dess antagande.

2) En annan åtgärd, som Fichte vidtog, var att åstadkomma en större enhet i sitt system, än Kant hade haft. Härvid är att märka, att Fichte ej bryr sig om Kants estetiska spekulation, som var nedlagd i hans "Kritik der Urtheilskraft". Han intresserade sig särskildt för den teoretiska och praktiska kritiken och knyter ihop dem.

c. Läror.

I. *Vetenskapsläran.*

a) Han hade att söka:

1:o) Den högsta enhet, till hvilken Kant hade kommit i afseende på det teoretiska. — Denna låg utan tvifvel i subjektet självt, det rena medvetandet. Kant hade kallat denna enhet: apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet = en enhet i själen, hos hvilken kategorierna finnas såsom de närmaste formerna.

2:o) Den högsta enhet, till hvilken Kant hade kommit i afseende på det praktiska. — Denna enhet var subjektet, jag'et, såsom själfständigt eller själfverksamhet.

Medvetande och själfständighet eller absolut själfverksamhet voro således de två spetsar af den kantska tankebyggnaden, som Fichte sammanförde till en enda enhet: jag'et. Jag'et är den högsta enheten. Han behöll från Kant jag'et, å ena sidan såsom medvetet och å den andra såsom själfverksamt. Utan den sålunda vunna enheten skulle han sedan härleda den teoretiska och praktiska världen, ej blott såsom Kant, i anseende till dess form, utan äfven, sedan "das Ding an sich" blifvit aflägsnadt, i anseende till dess innehåll.

Sättet, på hvilket Fichte löser sin uppgift: Han ponerar jag'et och söker därpå visa, att tanken successivt tvingar att ponera allt annat inom den teoretiska och praktiska världen.

Låt sålunda jag'et vara poneradt! Därmed är gifvet: dels en absolut själfverksamhet, dels också medvetenhet. Den absoluta själfverksamheten fattar Fichte under bilden af en i oändlighet utgående riktning, rörelse.

Medvetenheten fattar han under bilden af en tillbaka reflekterad rörelse.

b) Men nu är klart, att en sådan utgående rörelse ej kan blifva tillbakareflekterad på sig själf, utan att den vid sitt utgående blifvit mött af ett motstånd. Så måste också, enligt Fichte, reflexionen tillbaka förutsätta en inskränkning. Jag'et kan sålunda ej vara sig själft, utan att inskränka sig själft. Sålunda: "jag'et sätter sig själft", är till genom sin egen verksamhet, men i och med detta måste det också "sätta" sin egen motsats: icke-jag'et. Jag'et och icke-jag'et kunna vara till på samma gång endast genom att ömsesidigt inskränka hvarandra. Sålunda kan uppställas följande grundsats, som för Fichte utgör en utgångspunkt, hvarur han analyserar de öfriga grundsatserna:

Jag'et sätter sig själft genom att i sig själft och emot sig själft sätta ett icke-jag. Jag'et och icke-jag'et inskränka hvarandra ömsesidigt.

I denna tanke ligga två andra tankar:

1:o) En tanke, som enligt Fichte utgör grundsatsen för det teoretiska:

Jag'et sätter i sig själft ett icke jag, som inskränker jag'et. Jag'et blir således här det, som har att rätta sig efter icke jag'et. I detta förhållande igenkänner Fichte det teoretiska förhållandet, där subjektet får rätta sig efter objektet.

2:o) En tanke, som enligt Fichte utgör grundsatsen för allt praktiskt.

Jag'et sätter i sig själft ett icke-jag och inskränker detta. Här blir jag'et det behärskande.

1:o) I den teoretiska grundsatsen gömmer sig en mängd af tankar, hvarur här uttagas tvenne:

a) Jag'et är begränsadt af icke-jag'et; — men å andra sidan:

b) Jag'et är oändligt; ty inom jag'et sättes icke jag'et såsom begränsande. Gränsen är satt inom mig, jag går således öfver den. Af dessa två tankar kan ingen efterskänkas, utan de måste förenas. De kunna förenas i begreppet. oändlig begränsning = en i oändlighet upprepad begränsning. Detta blir bilden af ett "producere", ett framförande. Då nu jag'et kan bevara sin "begränsthet", sin ändlighet, jämte sin oändlighet endast genom ett sådant producere, så måste jag'et vara förmåga af ett sådant producere.

Jag'et såsom en sådan förmåga heter produktiv inbillningskraft. Det är denna produktion, som ger innehållet åt hela min värld; så att, om jag toge hela min värld och afklädde den alla former, såsom rum, tid, kvantitet etc., så skulle det, som blefve kvar, befinnas vara blott denna min egen förmågas produktion. Produktionen är således det material, hvaraf hela världen är gjord.

Sedan visar Fichte, huruledes jag'et kommer till allt större medvetenhet härom genom en allt jämt förnyad reflexion på sin verksamhet.

Det nästa blir, att jag'et framträder såsom förstånd, då det ej längre producerar denna "ström", utan regelbinder den, sätter vissa fixa former, genom hvilka den får passera. Och denna förståndets verksamhet att ge fixa former åt det flytande materialet är ock uttryckt genom namnet "förstånd" (= "Verstand" af "Verstehen" = bringa till stillastående). Genom fortsatt reflexion på sin egen verksamhet kommer jag'et till den högre ståndpunkt, att det fattar sig såsom enhet, princip för alltsammans. Då är jag'et ej blott förstånd, utan äfven förnuft. Såsom sådant är jag'et självständigt och har slagit öfver på det praktiska området. Då kommer man till vetenskapslärans praktiska del. I spetsen för denna står den nyss nämnda andra grundsatsen: Jag'et sätter i sig självt ett icke-jag och inskränker, begränsar, bestämmer detta.

2:o) Enligt den praktiska grundsatsen är det sålunda jag'et, som har herraväldet. Men äfven med denna ställning kan man spåra två tankar eller situationer, som ligga i denna grundsats:

a) Jag'et är det bestämmande eller begränsande, men å andra sidan bestämmer jag'et icke-jag'et, som sålunda finnes till, och då icke-jaget är till, så är det till såsom en inskränkning af jag'et. Sålunda:

b) Jag'et är bestämdt genom icke-jag'et. Huru skall då jag'et förena denna sin bestämdhet med sin fordrade oändlighet.

Därigenom, att jag'et uppträder såsom sträfvande. En sträfvan går i oändlighet, men har alltid ett motstånd att öfvervinna, en gräns att gå öfver. Jag'et bevarar sålunda sin praktiska dubbelnatur genom att uppträda såsom sträfvan. Men för att det så skall kunna uppträda, så är det ej nog, att icke-jag'et finns, utan det måste finnas på det sätt, att det kan utgöra en verklig motståndskraft mot jag'et. Icke-jag'et måste hafva någon grad af

realitet. Sålunda: att icke-jag'et, d. v. s. objektet såsom sådant, är till utseendet något själfständigt, beror på att detta är nödvändigt.

Hvad är sålunda världen enligt Fichte? 1:o) Materialet har världen genom jag'ets egen produktion. 2:o) Formen har världen ifrån förståndet.

Världen är sålunda ur teoretisk synpunkt en mångfald af inbillningskraftens genom förståndets former fixerade och regelbundna produktioner. Men med allt detta kunde dock världen vara en blott fantasiprodukt af mig. Därför:

3:o) Den grad af realitet, som världen har, har den på grund af sin relation till det praktiska jag'et. Om jag därför betraktar världen ur praktisk synpunkt, så är hon: en sammanfattning af skrankor, som uppresa sig mot jag'ets oändliga själfständighetssträfvan, och hvilka äro ämnade att genom denna sträfvan successivt nedbrytas. Världen är till för att tillintetgöras.

II. *Användfilosofi.*

Dennas delar äro 1:o) naturrätt och 2:o) sedelära. I båda dessa är fråga om det ändliga subjektets frihet. Frihetsbegreppet är ur praktisk synpunkt kärnan af Fichtes filosofi.

1:o) I naturrätten är fråga om den yttre friheten = friheten att förverkliga något i världen.

2:o) I sedeläran är fråga om den inre friheten = friheten att vilja eller besluta.

1:o) Naturrätt.

Ursprungligen måste jag säga, att hvarje subjekt har rätt till allt. Hela världen bör stå till subjektets fria disposition. Men nu finns nödvändigtvis flere ändliga subjekt, emedan intet enda subjekt skulle komma till fullständig utveckling utan växelverkan med andra. Hvar helst ett subjekt finns är det till sitt väsen frihet. Nu är naturen ett oumbärligt material eller medel för alla viljor. Därför är nödvändigt, att hvarje fri vilja inskränker sig så mycket som behöfs, för att äfven alla de öfriga skola kunna vara fria. Den högsta rättsgrundsatsen blir därför: Inskränk din egen frihet genom begreppet om alla de andra förnuftsväsendenas frihet!

2:o) Sedelära.

Här är fråga om den inre friheten = den att vilja och besluta. Jag har således blott med min egen vilja att göra. Men äfven in-

om mig själf finner jag en tvåfald af hvarandra inskränkande makter.

Jag är ett jag, bär därför oändligheten, den absoluta självverksamheten inom mig. Men å andra sidan finner jag inom mig också en skranka, något ofritt eller natur. Där är sålunda ett element af frihet och ett af ofrihet eller natur. Både min frihet och min natur äro saker, som konstituera min ändliga personlighet. Jag finner sålunda inom mig α) en ren drift: en tendens till den oändliga själfständigheten, och β) en empirisk drift att tillfredsställa min naturs kraf. Ingen af dessa kan alldeles utplånas, ty båda äro för min personlighet konstitutiva. Egentligen skulle min personliga uppgift vara: oändlig frihet; men till följd af antydda förhållande blir nu min uppgift: ett oändligt annalkande till den oändliga själfständigheten. Alltid kan då sägas, att när jag står på en viss punkt på denna väg, så äro därifrån oändligt många steg möjliga; men endast ett af dem ligger i rät linje mot det oändliga målet; och det steget skall jag taga! Sålunda hvarje min handling skall uttrycka det närmaste framsteget mot målet af oändlig själfständighet; och härvid har jag en osviklig vägvisare i mitt samvete. Grundsatsen blir således: handla efter ditt samvete! Men för att på detta sätt med fast frimodighet våga att handla rätt utan att gifva vika för naturens evdaimonistiska kraf, så behöfs, att subjektet är öfvertygadt om att det goda och rätta går till seger, ej allenast inom mig utan ock inom andra. Det behöfs tro på att världsutvecklingen i det hela går hän emot den oändliga frigörelsen. Denna världsutvecklingens form är Fichtes s. k. moraliska världsordning = hvad vi kalla Guds försyn, dock ej något personligt väsen, utan blott en form, ty personifikation är en inskränkning till något ändligt. Men detta mål hvarken kan eller får nås, ty i så fall vore den skranka icke-jag'et sätter, bortfallen, hvarmed medvetandet, jag'et — allt skulle falla.

III. *Fichtes senare filosofi.*

Denna innebar två saker:

a) Ett starkare accentuerande af vissa punkter i hans föregående filosofi, därigenom att han mera framhöll jag'et i sin oändlighet = Gud, och fattade de ändliga jag'en såsom modi eller begränsningar af det oändliga. (Såsom Spinoza fattade substansen

och dess modi). Fichtes panteistiska riktning framträder således nu skarpare.

b) En förändring af hans filosofiska ståndpunkt. Det oändliga han fått tillfredsställde honom ej personligen. Därför antog han nu, att hela den tankevärld, han i det föregående tecknat, var ett fenomen af en realitet där bakom; det egentliga sanna och gudomliga. Men denna realitet, såsom liggande bakom tankevärlden, var för tanken oåtkomlig, kunde blott på mystiskt sätt fattas genom något slags åskådning. Fichte upphör sålunda här att i egentlig mening vara vetenskapsman.

Schelling.

a. Lefnad och skrifter.

Han blef vid 23 års ålder Fichtes efterträdare såsom professor i Jena; sedan i Würtzburg, München, Berlin; † 1854. Utgaf många skrifter: System der Naturphilosophie o. s. v.

b. Ståndpunkt och spekulativ karakter.

Schelling har utgått från Fichte, såsom denne från Kant. Schelling har hos Fichte funnit åtskilliga brister, nämligen dels a) en brist i uppfattningen af det absoluta och dels b) en brist i uppfattningen af världen.

a) Det absoluta = subjektiviteten hos Fichte, kunde aldrig få objektivitet eller verklighet. Ty enligt Fichte var objektivitet subjektivitet negerad. Då skulle sålunda det absoluta för att blifva verkligt, objektivt, negeras, hvilket naturligtvis ej går an, emedan absolutheten då tillintetgöres; hos Fichte får man aldrig ett verkligt absolut.

b) Fichte hade misshandlat och nedsatt naturen, då han af densamma gjort en sammanfattning af skrankor, gjorda att nedbrytas. Schelling, som hade liflig sympati för naturen, kunde naturligtvis ej finna sig i att denna natur skulle vara till för att nedbrytas.

Men båda dessa fel hade sin grund i en gemensam rot, nämligen däri, att Fichte från början hade förutsatt en negativ ställning mellan subjektivitet och objektivitet, då objektiviteten enligt honom var = subjektiviteten negerad. Ty med en sådan uppfattning kan a) ingen subjektivitet utan självuppoffring blifva objektivitet,

och då blir också b) sammanfattningen af objekt en skranka för subjektet.

c. Läror.

I. *Regress till principen.*

Man hade alltså att antaga ett positivt förhållande mellan subjektivitet och objektivitet. Detta kan inses ej blott genom kritik af den fichteska filosofien utan ock på grund af filosofiens uppgift.

Filosofiens uppgift är 1:o) att förklara det verkliga ur det absoluta — en uppgift, som ej kan lösas, om ej i det absoluta finnes någon verklighet. Filosofiens uppgift är 2:o) att förklara vetande — en uppgift, som särskildt framhållits af Kant och äfven af Fichte, som ju hade satt vetenskapslära = filosofi. Men denna uppgift är olöslig, om det är ett negativt förhållande mellan subjektivitet och objektivitet. Ty med en sådan förutsättning blir vetande omöjligt. — Och hvarför? Vetande är alltid ett uttryck af subjektivitet. Men vetande är ej vetande, om det ej uttrycker, i sig innebär objektivitet. Men att en subjektivitet skall vara uttryck af objektivitet är ej möjligt, om objektiviteten skall negera, utplåna något af subjektiviteten.

Sålunda: den negativa ställningen mellan subjektivitet och objektivitet omöjliggör det commercium mellan vetande och vetandets objekt, som måste finnas, om vetande skall vara möjligt.

II. *Identitetsläran.*

a) Grundläggande satser:

Schelling ville nu rädda vetenskapen: därför måste han förklara, att subjektivitet och objektivitet till hvarandra intaga en positiv ställning. Och detta är den schellingska ståndpunktens vinst framför den fichteska. Men sedan slår Schelling in på en panteistisk bana. Här hotar nämligen nu faran af dualism, då man har två positiva. Skall denna dualism undvikas, måste man söka en högre enhet. Men då Schelling skall söka denna högre enhet öfver subjektiviteten och objektiviteten, söker han den på panteistiskt sätt, genom att den enheten är identiteten af båda. D. v. s. man fullföljer de två riktningarna till den punkt, där de falla ihop, blifva oskiljbara, ett och samma. Men det är endast i en panteistisk enhet, som åtskillnaderna upphäfvas. Detta är den mycket omtalade s. k. absoluta instinkten. Schellings system kallas efter denna ofta

"identitetssystemet". Denna absoluta identitet är i Schellings system det absoluta eller gudomliga.

Här är att märka, att för den riktiga uppfattningen af detta absoluta postulerar Schelling en uppfattningsform, som redan Fichte talat om, nämligen den intellektuela åskådningen. Åskådning = en omedelbar uppfattning, som ej uppfattar sitt föremål genom att särlägga det i bestämningar. Intellektuel = en andlig åskådning. Denna intellektuela åskådningsförmåga är ej allom gifven såsom aktuel förmåga. Har man den såsom sådan, kan man filosofera.

Detta är det absoluta hos Schelling, hvarur nu världsförklaringen skulle ske. Formen för denna blir hos Schelling ett uppvisande af det absolutas egen självutvecklingsprocess. (Ett nytt panteistiskt drag).

Hvarför skall det absoluta hafva självutveckling? Härpå blir Schelling svaret skyldig, men han hjälper sig med att försäkra, att det absolutas natur är ej hvila, som är = död, utan något slags aktivitet.

Vi minnas, att Fichte hade betecknat subjektiviteten såsom rörelse utåt, objektiviteten såsom rörelse åt motsatt håll; med bibehållande af bilden skulle sålunda identiteten mellan båda vara rörelsen i allmänhet, den allmänna rörelsen. Finns nu rörelse, verksamhet hos det absoluta, så skall ock något verkas; så uppstår världsutveckling. Men hvarje det absolutas rörelse eller förändring kommer att innebära, att den ursprungliga absoluta jämnvikten mellan subjektiviteten och objektiviteten störes. Antingen blir den öfvervikt åt subjektivitetens sida eller ock åt objektivitetens sida. Inom naturen blir således öfvervikt af objektivitet öfver subjektivitet; inom andens värld åter öfvervikt af subjektivitet öfver objektivitet.

Schellings filosofi består af två delar:

1:o) Naturens filosofi: om naturen.

2:o) Transcendental idealism, andens filosofi: om anden.

b) Naturfilosofien.

Här visar Schelling, huru naturen utvecklar sig från den punkt, där objektiviteten har fullkomlig öfvervikt öfver subjektiviteten, till den punkt, där subjektiviteten blir så stark, att den står färdig

att vinna öfvervikt. Schelling visar, huru man inom olika sfärer inom naturen märker, huru subjektiviteten allt mer får öfverhand.

Mest subjektivitet och minst subjektivitet märkes i den blotta materien.

Mera subjektivitet märkes i den kvalitativt bestämda materien = den dynamiska processen med dess yttringar: magnetism, elektricitet, kemi.

Mest märker man annalkande till andens område i den organiska världen. Ty organiskheten i naturen är ändamålsenlighet eller begreppsmässighet; och begreppsmässighetens närvaro i naturen bevisar, att begripandet, personligheten är nära. Naturen är att betrakta såsom en ännu ej vaknad intelligens; — den är "en omedveten konstnär" (Aristoteles). Schelling sökte t. o. m. upplifva den platonska åsikten om en "världssjäl". — En nära frändskap råder mellan naturens och andens värld. "Väck naturen, så är den intelligens!" I människan, naturens högsta produkt, slår naturen öfver i ande. Så inträder subjektivitetens öfvervikt öfver objektiviteten.

c) Transcendentala idealismen, andens filosofi.

Människoanden framträder i sina lägsta yttringar såsom teoretisk, och såsom teoretisk lägst såsom senterande. Sedermera framträder subjektiviteten starkare genom att till ett sammanfatta sensationerna: såsom åskådande. Men ännu såsom åskådande är anden bunden af naturen: för anden kräfves en självständiggörelse. Denna vinner anden genom att abstrahera bort allt enskildt gifvet; då blir naturligtvis kvar det allmänna gifna. Men ännu är ej anden riktigt fri eller självständig. Ännu en abstraktionsprocess kräfves. Man abstraherar bort allt gifvet. Detta gör man såsom fri vilja. Såsom fri vilja kan jag reflektera öfver en hel mängd saker såsom motiv för det eller det beslutet; men i självfva viljeakten abstraherar jag bort alla motiv, annars vore jag ej fri. Viljandet, beslutet utgör en frihetsakt, där subjektet har abstraherat bort allt, och bestämmer sig helt och hållet ur sig självt. Denna abstraktions- eller frihetsakt gör sålunda subjektet fritt, men på samma gång till ett praktiskt subjekt. Öfvergången till en sådan frigörelse är a) möjlig, ty jag'ets väsen är frihet; b) nödvändig — detta af samma skäl, ty förverkligandet af väsendet kan ej uteblifva. Huru skall nu denna öfvergång ske med hvar och en särskildt? —

Denna frigörelse är nödvändig, ej i den mening, att den framkallas af naturomständigheter, utan i den mening, att den ej får uteblifva. Den kan ej α) öfverlämnas åt ödet, slumpen, ej heller β) framtvingas genom tvångsåtgärder. Hur skall den då framkallas? — Genom att taga ett medium mellan dessa bägge nyssnämnda alternativ! Detta "medium" är: den uppfostrande inflytelsen från andra. — Denna är nödvändig för frigörelse för någon. Detta blir = att friheten förverkligas blott genom växelverkan med andra, fria personer, genom samhällslif. Samhället är således nödvändigt för den praktiska frigörelsen. Härmed kommer Schelling att tala om samhället. Detta är af tre former:

1) Där det allmänna, objektiva är öfvervägande öfver det enskilda, subjektiva: det antika samhället.

2) Där det subjektiva är öfvervägande öfver det objektiva: det moderna samhället.

3) Det högsta samhällsskick, hvartill historiens uppgift är att närma sig, är en innerlig sammansmältning af det allmänna och det enskilda: Subjektivitet för objektivitet och objektivitet för subjektivitet. Men ej heller på det praktiska området förverkligas identiteten mellan subjektiviteten och objektiviteten på det högsta tänkbara sätt. Det gifves ännu ett område, högre än både det teoretiska och praktiska, nämligen det estetiska området. Konstens värld öppnar, så att säga, för oss förgården till Guds rike. Så visar det sig ock, antingen man betraktar α) konstverket eller β) konstverksamheten.

α) Betraktelse af konstverket, den sköna produkten: Det sköna är skönt därigenom, att det enskilda föremålet till den grad är genomandadt af idén, att man ej längre kan skilja mellan idén och det enskilda, d. v. s.: objektiviteten är där omedelbart och oåtskiljeligt sammansmält med det enskilda = tillfälliga = subjektiviteten. Ehuru ett konstverk är ett tillfälligt exemplar af tinget, så kan jag dock därur leda mig till lagarna för det sköna.

β) Betraktelse af konstverksamheten: Konstnären handlar af inspiration; detta är uttryck af den högsta frihet, subjektivitet. Men å andra sidan handlar han fullkomligt lagbundet, regelmässigt, ty annars vore hans verk ej skönt; här är sålunda på samma gång den starkaste lagbundenhet, objektivitet. I konstverksamheten är således subjektivitet och objektivitet sammansmälta

till den bästa enhet, som här är möjlig att uppnå. Fullkomlig är den ej — i så fall vore den Gud.

III. *Schellings senare filosofi.*

Schelling ändrade sin ståndpunkt.

a) I formelt afseende därigenom, att han blef mer och mer ovetenskaplig, mystisk och teosofisk.

b) I reelt afseende därigenom, att han sökte allt mer tillgodose ett berättigadt intresse, nämligen personlighetens och religiositetens intressen.

I reelt afseende blef sålunda denna Schellings senare filosofi ett framsteg, men i afseende på formen gick han tillbaka, ty de former, han använde, lågo långt bakom honom och dugde således ej att lösa det problem, han för sig uppställt.

Han blef allt mera ofilosofisk äfven i den meningen, att han nu mera direkt upprepade föregående filosofers spekulation. Han anslöt sig t. ex. till neoplatonismen i vissa saker, när det gällde att förklara världen ur Gud, och till Böhme, så att han upptog tanken, att Gud i sig är något obestämdt och predikatlöst, men såsom sådant också overkligt, så att det gudomliga väsendet behöfver förverkligas.

Hegel.

a. Lif och skrifter.

Han föddes 1770, gymnasiirektor i Nürnberg, professor i Heidelberg och sedan i Berlin; † 1831. Utgaf Encyclopedie der philosofischen Wissenschaften m. m.

b. Ståndpunkt.

Den tanke, som Hegel behåller från Schelling, skulle vara den, att det absoluta kan betraktas såsom identitet af subjektivitet och objektivitet. Det finns verkligen en subjektivitet, som i sig innebär all objektivitetens rikedom. Men han har åtskilligt att anmärka mot Schelling, nämligen:

1:o) Denna Schellings identitet framkommer helt plötsligt, och Schelling har ej ledt sig till den på ett strängt vetenskapligt sätt. Detta absoluta kommer hos Schelling "såsom skottet ur en pistol."

2:o) Det absoluta hos Schelling är något sådant, i hvilket allting är närvarande på det sätt, att all åtskillnad däri är utplånad.

Med detsamma är all mångfald utplånad. Hegel åter vill, att detta absoluta skall innebära all mångfald, sålunda vara riktigt konkret.

3:o) Schelling hade ej gifvit tillbörlig rätt åt det andliga, hvilket Hegel vill öfverordna öfver naturen. Hegel vill vara den högre syntesen af Fichte och Schelling. Fichte hade öfver höfvan nedsatt naturen. Schelling åter hade, åtminstone om han ville vara konsekvent, upphöjt den till andens jämlike. Hegel vill, att naturen skall stå något lägre än anden. Han vill göra naturen till ett genomgångsstadium i andens egen utvecklingsprocess.

Subjektivitet och objektivitet framträda hos Hegel såsom tänka och vara. Subjektivitet = tänka; objektivitet = vara.

c. Läror.

I. *Inledning.*

Hegels uppgift är att vetenskapligt leda sig fram till identitet mellan tänka och vara och därvid passera naturen såsom ett genomgångsstadium.

Den metod, Hegel därvid använde, har kallats den dialektiska. Slutpunkten i hans uppgift skulle sålunda vara identiteten mellan tänka och vara, d. v. s. ett sådant tänkande, som i sig inbegriper allt varande och ej har något varande emot sig = det konkretaste af allt tänkande.

Begynnelsepunkten i hans uppgift: Skall man gå strängt vetenskapligt till väga, så skall man börja med det, som man har nödvändighetens rätt att börja med, det, som nödvändigt måste poneras, om öfver hufvud något skall kunna poneras. Och hvad är detta? Det identiska i alla tankar. Ingenting kan tänkas, utan att i tanken ingår ett varande, nämligen det vara, som är kopulan i hvarje omdöme. Detta är det identiska i alla tankar, det minsta tänkbara. Sålunda: det abstrakta vara't = "das Sein", kan jag nödvändigt först ponera.

Vi se sålunda, att utgångspunkten är = det innehållsfattigaste, det abstraktaste tänkbara, då däremot slutpunkten är = det innehållsrikaste, det konkretaste tänkbara.

Då jag sålunda skall gå från det abstraktaste till det konkretaste, måste vägen gå genom konkretion; man går till det allt konkretare och konkretare.

Hvad är då själfva drifkraften för min tanke? Negationen af

det abstrakta såsom självtillräckligt. D. v. s. om det finns något abstrakt, och detta har anspråk på självtillräcklighet, så går man till något mindre abstrakt etc. Denna negation af det abstraktas självtillräcklighet framträder särdeles skarpt i det hegelska systemet. Denna negation är ej ett utplånande, blott ett negerande, upphäfvande af det abstraktas självtillräcklighet. Men nekar jag en saks självtillräcklighet, så kan jag dock jaka, att den saken duger såsom moment i något annat högre. T. ex. delens förhållande till det hela. Hegels metod kommer då att förete följande triadiska grundform: a) tesis; b) antitesis; c) syntesis. I tesis är position af ett ting, A. Sedan inses, att det ännu abstrakta A ännu ej är självtillräckligt, utan behöfver ett komplement, som på samma gång blir A:s motsats: antitesis, B, poneras. Men när nu antitesis i sin ordning visar sig icke självtillräcklig, visas tillbaka på det föregående; A och B få tagas ihop till en högre enhet, det hela i förhållande till dem. Denna enhet, detta hela är C, syntesis. C. kan sedan i sin ordning visa sig icke självtillräckligt, kan blifva tesis i ett nytt förhållande och så med en ny antitesis uppgå en ny, högre syntes. Och så skall fortsättas, tills tanken finner en syntes, som i sig har alla de föregående.

Denna trefald framträder både i det hela och i hvarje särskild del af det hegelska systemet.

På grund häraf sönderfaller Hegels hela system i tre delar: 1:o spekulativ logik, 2:o) naturens filosofi och 3:o) andens filosofi.

II. *Logiken.*

Handlar om det, som ännu är så abstrakt, att det ännnu ej blifvit natur, ej heller ande. Det var en brist hos Schelling, att han ej hade någon sådan del af filosofien, utan blott naturens och andens filosofi.

Logiken sönderfaller i tre delar: a) Läran om vara; b) läran om väsen; c) läran om begrepp. Här blir då vara = tesis; väsen = antitesis; begrepp = syntesis. Begreppet sönderfaller i tre former: α) subjektivt begrepp, β) objektivt begrepp, γ) enheten af båda: idén.

I idén är koncentrerad all den realitet, som står att vinna inom det abstrakta område, som logiken behärskar. Idén är det konkretaste inom det abstraktas sfär. Men idén är ej fullt konkret; — tanken måste därför gå vidare; men detta är ej möjligt inom

det abstraktas värld, logiken. Nu säger Hegel, att idén "entlässt sich" = affaller från sig själf, slår öfver i sin egen motsats, framträder i former, motsatta den själf, nämligen rum och tid.—Idén blir natur. Då är man inne på

III. *Naturfilosofien*,

som handlar om naturen. Ofvannämnda tillvaro i rum och tid är för idén ett inadekvat tillvarelsesätt; idén söker därför att arbeta sig upp ur naturens djup. Hela naturen företer ett arbete att föda idén ur sig.

Naturen genomgår denna riktning i olika stadier:

a) Den första delen af naturfilosofien är *mekanik*, som betraktar naturen i dess abstrakta tillvaro, såsom materialitet i rum.

b) Den andra delen af naturfilosofi är *fysik*, om den kvalificerade materien.

c) Den tredje delen af naturfilosofien är *organik*, om det organiska.

Men det finns tre slags organismer:

α) Den geologiska (äfven en himlakropp är ett slags organism);

β) Den vegetabiliska och slutligen

γ) Den animaliska organismen. Denna sista når sin höjdpunkt i människan; hos henne återkommer den i naturens djup dolda idén till sig själf, blir medveten, och så är idén ande. Så kommer

IV. *Andens filosofi*,

som handlar om anden. Anden är = idén, som passerat genom naturen och tagit till sig allt konkret, som den kunde få att fylla sig med i sin innehållsfattigdom. Då idén gått en sådan väg, är den ej längre ren idé, utan ande.

Af andens filosofi äro tre stadier: a) den subjektiva, b) den objektiva och c) den absoluta anden.

a) Den subjektiva anden; den delen af Hegels filosofi skildrar andens teoretiska lif: huru den börjar med att vara försänkt i naturen, sedan märker sin motsats mot naturen och slutligen söker på förnimmelsens väg tillägna sig naturen och upphäfva motsatsen mellan sig och denna.

b) Den objektiva anden; den delen af Hegels filosofi skildrar andens praktiska lif. Den objektiva anden är objektiv = viljande, ty den vill alltid förverkliga något.

Den objektiva anden framträder i tre former: α) såsom rätt; β) såsom dess motsats: moralitet; γ) såsom bådas syntes: sedlighet.

I rätten framträder viljan såsom allmän regel.

I moraliteten framträder viljan till sin subjektiva sida såsom subjektiv vilja, med hänvisande till sitt eget inre såsom norm för det rätta.

I sedligheten slutligen är det allmänna och det enskilda på ett lyckligt sätt sammansmälta.

Sedligheten är af tre stadier: Den förverkligar sig $\alpha\alpha$) i familjen; $\beta\beta$) i det borgerliga sällskapet; $\gamma\gamma$) i staten.

Vid betraktande af staten kommer Hegel in på världshistorien, hvars uppgift han anser vara att frambringa en fullkomlig stat.

c) Den absoluta anden; denna framträder i tre former:

α) konst; β) religion; γ) filosofi.

I konsten är det absoluta gifvet för åskådningen. Idén skådas i konstverket.

I religionen är det absoluta till för föreställningen, men ännu ej för den rena tanken. Inom det religiösa området är högsta platsen anvisad åt kristendomen, hvarvid Hegel i synnerhet framhåller läran om Guds människoblifvande och treenighet.

I filosofien är det absoluta till för tanken. Filosofien är ett tänkande, som tänker sig själft och i sig själft tänker allt. Så att allt är närvarande i och för den tanken; tanken och vara't hafva fallit ihop, och då och där är det absoluta egentligen först för handen.

Sedan kan blifva fråga om, huru det absoluta enligt hegelska systemet fattas. Det fattas: dels såsom själfva processen — af "vänster-hegelianerna"; dels såsom en sak i denna process — af "höger-hegelianerna".

Centern åter stod kvar på den oafgjorda ståndpunkt, hvarpå Hegel själf ställt sig.

Jacobi.

a. Lefnad och skrifter.

Litterärt bildad och verksam privatman, sedermera sekreterare vid vetenskapsakademien i München; † 1819. Utgaf en del populära skrifter.

b. Läror.

I likhet med Kant antog Jacobi, att människoförståndet ej kommer åt det öfversinnliga, och att därför den filosofi, hvilken ej har något annat organ än förståndet att tillgå, ovillkorligen måste komma till förnekande af det öfversinnliga; d. v. s. den måste komma

a) till förnekande af den öfversinnliga sak, som är frihet, sålunda komma till determinism eller fatalism;

b) till förnekande af den öfversinnliga sak, som är Gud, sålunda komma till ateism.

Men ehuru man ej med förståndet kommer åt det öfversinnliga, kan man dock komma åt det med förnuftet, som ej är förmågan af resonnement och slutledning, utan förnuftet är förmåga af omedelbar åskådning. Men denna åskådning kallar Jacobi för tro, ej = auktoritetstro, utan tro är = en egen inre personlig erfarenhet, i motsats mot demonstrativt vetande. Jacobis förtjänst är, att han framhållit möjligheten af en öfversinnlig erfarenhet, lika väl som en sinnlig: härvid riktande sig mot Kant, som nekade all öfversinnlig erfarenhet.

Herbart.

a. Lefnad och skrifter.

Professor först i Königsberg och sedan i Göttingen; † 1841. Utgaf Allgemeine Metaphysik m. m.

b. Ståndpunkt och spekulativ karakter.

Herbart har åter uppställt begreppet af en verklig metafysik = en vetenskap om det varande, till hvilken man leder sig genom slutledningar från den fenomenela världen. Den riktning, hvarpå Kant inslog, och som fördes till sin spets af Fichte utan att afbrytas af Schelling och Hegel, var i den mening en mera subjektiv riktning, att man med sin tanke mera rörde sig omkring det, som angick subjektet och dess förnimmelsevärld; hvad som föll därutanför, hade Kant sammanslutit till sitt "Ding an sich". Den allra subjektivaste af dessa nämnda var Fichte.

En alldeles motsatt ståndpunkt intager Herbart. Han vill veta just hvad ett "Ding an sich" verkligen är = hvad det varande såsom sådant är, och därmed är han inne på metafysikens om-

råde. Han har genom undersökande af det varandes begrepp ledt sig till a) en rationalistisk ståndpunkt och till b) en individualistisk ståndpunkt, i motsats mot de ofvannämnda.

Ty det finns en panteistisk ståndpunkt både hos Fichte, Schelling och Hegel; Herbart däremot är ej panteist; i det afseendet påminner han om Leibniz. Men han har stannat vid de allra allmännaste bestämningarna hos det varande. Därför framträda ock hos honom åtskilliga brister, såsom:

1:o) Mycket af det varande blir oförklaradt.

2:o) Då han ger sig in på konkretare förklaringar, insmyga sig analogier, lånade från den kroppsliga världen; där inkommer ett realistiskt element.

3:o) Dessutom sönderfaller hans filosofi i delar, som stå i mycket löst sammanhang med hvarandra.

c. Läror.

I. *Inledning.*

Filosofiens uppgift är en bearbetning af våra begrepp. Dess delar:

a) *Logiken.* Den handlar om erfarenhetens motsägelselösa ordnande och klassifikation.

b) *Metafysiken.* Den handlar om det varande såsom sådant.

c) *Estetiken.* Den handlar om vissa ideer, med hvilka konstant äro förenade behag och obehag — oberoende af, huruvida vi tänka oss, att de saker, som ideerna uttrycka, äro verkliga eller ej. Detta behag eller obehag är fäst antingen 1:o) vid vårt förhållande till tingen eller 2:o) vid våra personliga tillstånd. Om det första handlar estetiken i inskränkt bemärkelse. Om det andra handlar etiken.

Vid vilja här särskildt fästa oss vid Herbarts

II. *Metafysik.*

Meta ysikens uppgift är en omarbetning af erfarenhetsbegreppen till motsägelselöshet. Huru skall då det motsägelselösa, sanna varandet vara beskaffadt?

1:o) Det skall vara ett blott varande; ej i något afseende ett icke-varande, utan det skall vara en ren position. Däri ligger också, att:

2:o) Det är absolut enkelt, det har ej en flerhet af kvaliteter i i sig, ty om det detta hade, vore ingen af kvaliteterna varandet

fullständigt. Ty hvar och en af dem uttryckte blott delvis, hvad det är.

3:o) Det har ej heller någon kvantitet, ty all sådan är en relativ bestämning.

Sedan får man också på grund af slutledning från den fenomenela världen se, att det varande är flere sådana enkla och kvantitetslösa väsenden = realia. Dock finns ej ett oändligt, blott ett mycket stort antal af realia. Till begreppet om sådana realia skola nu alla andra begrepp omarbetas, om motsägelsen skall försvinna. Alla motsägelser, som den fenomenela världen för oss företer, låta fördela sig på trenne "grundmotsägelser", som äro fästa vid tre särskilda begrepp.

a) Begreppet om ett ting med dess egenskaper.

b) Begreppet om förändringen.

c) Begreppet om jag'et.

a) Hos tinget med dess egenskaper är det felet, att egenskaperna skulle vara flere, och ingen bland dem, för sig tagen, uttrycker själfva tinget. Och ej heller alla egenskaperna tillsammans, om jag nu kunde få ihop dem alla, uttrycka själfva tinget; ty summan af tingets egenskaper är aldrig = tinget självt. Här råder sålunda den motsägelsen, att en flerhet gör anspråk på att vara detsamma som en enhet.

b) Äfven begreppet förändring uttrycker motsägelse. — Ty en förändring är ej tänkbar, utan att jag tänker mig ett föremål, som under alla förändringsstadier är detsamma, är identiskt. Men att tinget är detsamma är = att ingen förändring äger rum. Sålunda för att en förändring skall kunna äga rum, får tinget ej förändras. Häri ligger motsägelsen. Densamma kan ock inses från följande synpunkt: Om en förändring sker hos ett föremål A, så skall den förorsakas af ett föremål B, som då naturligtvis självt måste förändras, och B:s förändring har då sin orsak i C etc. Sålunda börjar man fråga efter orsaken till förändring, så leder detta till regressus in infinitum.

c) Äfven vid begreppet "jag" är motsägelse häftad. Begreppet jag är ett "subjekt-objekt" = det förnimmer sig självt. Sålunda: Jag är = en, som förnimmer sig själf. Detta själf är = en, som förnimmer sig själf, och så vidare i oändlighet. Så att jag är en, som förnimmer en, som förnimmer en, som förnimmer, etc. Eller:

Jag'et skulle redan vara till, för att det skulle kunna blifva till; det skulle vara till som objekt för förnimmelsen, innan det kan göra förnimmelsen. Därför är jag'et ett motsägande begrepp.

Huru vill då Herbart själf ställa till med dessa tre motsägande begrepp?

a) Hvad angår tinget med dess egenskaper, så finns ej något sådant. Tinget med dess egenskaper är en komplex af serien utaf realia, som hafva ett reale såsom gemensam utgångspunkt. Detta reale, som är utgångspunkten, är = tinget, och de därifrån utgående serierna af realia äro = tingets egenskaper.

b) Hvad angår förändringen, så sker, enligt Herbart, aldrig någon verklig förändring; allt är evigt sådant det är. Herbart antager dock, att realia kunna med hvarandra ingå olika komplexer, och inom dessa komplexer kunna realia aflösa hvarandra: — realias "kommen und gehen". Där är sålunda ingen verklig förändring; endast realias olika kombinerande med hvarandra.

Men jämte detta realias "kommen und gehen" antager Herbart realias "Störungen und Selbsterhaltungen". Om nämligen två realia, A och B, som hafva motsatta kvaliteter, komma i närheten af hvarandra, så är det likasom en tendens hos A med dess kvalitet att tillintetgöra B:s kvalitet. Detta är "Störung". Men intet undergår förändring; B behåller därför sin kvalitet: — detta är B:s "Selbsterhaltung". Med tillhjälp af denna hypotes om realias "kommen und gehen" och deras "Störung und Selbsterhaltung" förklarar Herbart det, som annars kallas förändring.

c) Hvad angår jag'et, så äro alla dessa fenomen af förnimmelser, viljeakter etc. i jag'et endast olika "Störungen" eller "Selbsterhaltungen" hos ett till grund liggande reale, som är = *själen*. Denna är ett enkelt, kvantitetslöst, rent positivt väsen. Hvad detta väsen i och för sig är, vet ingen dödlig, men det är underkastadt vissa "Störungen und Selbsterhaltungen". Och dessa taga hos detta reale formen af förnimmelser, som dock endast uttrycka relationer till andra realia, närmast till realia, som utgöra själfva kroppen. Själen, såsom detta enkla, till grund liggande reale, är en punkt i hjärnan och står där i relation till alla andra realia, som framkalla dess "Störungen und Selbsterhaltungen"; men dessa äro endast relationer, intet i och för sig. Sålunda: det,

som i jag'et var det motsägande, faller inom relationernas sfär, träffar ej det reale, som utgör själfva kärnan af jag'et — själen.

Därmed har Herbart också förklarat, att hela det medvetna lifvet hör till det fenomenela, ej till själen. Hvad själen i och för sig är, vet jag lika litet, som hvad de andra realia i och för sig äro; den har sin bestämda kvalitet, men hvilken den är, det känner jag icke.

TILLÄGG.

Beneke.

Herbarts realism utfördes mera konsekvent af Beneke (1798—1854).

Hegel visade sig alltid såsom B:s omedgörlige opponent, men efter Hegels död blef B. professor i Berlin och vistades där till sin död.

Bland B:s arbeten kan man betrakta hans psykologi såsom ett stycke naturvetenskap. I motsats till Kant och hans efterföljare förkastade B. all spekulation och framhöll i stället den inre och yttre erfarenheten såsom grundlag för all vetenskap. Psykologien är därför för honom den egentliga filosofien, den sol, från hvilken all filosofi erhåller sitt ljus, ty alla filosofiska begrepp äro af själen framalstrade. B:s mål var därför att skapa en ny psykologi.

Beneke härleder all psykisk verksamhet från fyra processer.

1. Mottagandet af intryck på sinnena, hvarigenom föreställningar och iakttagelser uppkomma. Detta är själens "urförmögenhet".

2. Ombildning af sinnesintrycken, hvarigenom nya själsförmögenheter uppkomma.

3. De mottagna intryckens och urförmögenhetens öfvergång uti hvarandra: idéassociationen.

4. Upptagande af liknande tankebilder uti själen, hvilka sammansmälta till nya tankeförbindelser, hvarvid dock alltid något af hvarderas förra innehåll utelämnas och nya erfarenheter upptagas: på så sätt skärpes medvetandet.

Själen är ett allt igenom immaterielt väsen, bestående af flera grundfaktorer, hvilka äro med hvarandra på det innerligaste förenade till ett och samma väsen.

På detta grundlager är det, som B. byggt sin värdefulla och idérika psykologi.

Han sökte ock att nyttiggöra sina psykologiska iakttagelser framför allt på det pedagogiska området. Han utgaf sålunda en uppfostrings- och undervisningslära, som blef mycket beaktad af skolmän. Äfven andra af hans arbeten hafva ett ganska högt värde. Sin sedelära aktade B. högst af alla sina arbeten. Han förkastade Kants kategoriska imperativ och grundade sin etik på själens eget värde och karakter.

Schleiermacher.

Fredrik Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834) föddes i Breslau, där hans fader var reformert pastor. Sin uppfostran erhöll han delvis bland herrnhutarne, af hvilka han mottog ett betydelsefullt inflytande, ehuru han sedermera kände sig tvungen att skilja sig från dem på grund däraf, att han i många stycken var oförmögen att fasthålla deras åsikter.

Efter att en tid hafva idkat teologiska och filosofiska studier drog han sig undan för att få vara i stillhet och blef då privatlärare i en greflig familj.

Med tiden blef han förste teologie professor i Halle och sedermera sekreterare vid den filosofiska fakulteten af vetenskapsakademien i Berlin.

Han hade erhållit djupa intryck af sin tids framstående filosofer, såsom Kant, Fichte, Schelling och Jacobi, men han var dock likväl en självständig tänkare.

Till grund för sin spekulation lade han tron på en personlig Gud och själens odödlighet. I sin afhandling om religionen visade han, huru denna hvilade på människans ädlaste behof. Religionen utgöres enligt S. af människans sökande efter och finnande af det oändliga och eviga uti allt. Men härvid betyder känslan mera än förståndet, ty intet förstånd kan helt fatta gudomligheten.

I sin samhällslära visade sig S. mycket sympatisk. För att kunna erfara den gudomliga andens lif måste man stå i sympatisk rapport till hela mänskligheten såsom enheten af ett sådant andelif. Ett sådant intresse för mänskligheten är af stor betydelse för vår fromhet. Men då man sålunda i människorna älskar idealet, så får man icke söka det hos den enskilde utan hos hela släktet, uti hvilket hvarje individ är en del.

Utan en sådan allmän sympati kan ingen på något område blif-

va fullkomlig, ty man kan icke hafva verklig sympati för det enskilda utan att först hafva det för det hela.

Det är genom denna universella sympatiska längtan efter Gud, sådan han visar sig genom sitt verkande i världen, som människan får del uti det universella lifvet, hvilket är Gud själf uti sitt varande.

För att blifva i rätt mening religiös måste man först blifva verkligen mänsklig. Men såsom sådan bör man hvar för sig framställa mänskligheten i öfverensstämmelse med sin särskilda natur och efter bästa förmåga utveckla sina anlag.

Människolifvets utveckling i sin helhet är en ständigt fortgående återlösning från det ofullkomliga till människoidealets fullkomliga ståndpunkt.

På grund af att S. hänförde religionen hufvudsakligen till känslan, ville han ej medgifva, att man i egentlig mening kan undervisas uti religion. I sammanhang härmed var han ock en motståndare till allt hvad statskyrka heter och fordrar i religionssaker den allra största frihet i enlighet med det individuella lifvet. Däremot trodde han fast på en broderlig sammanslutning troende emellan och således på kyrkan.

Hans etik och samhällslära visar stort inflytande af Platon, hvars skrifter han öfversatte till tyskan.

S. har skrifvit en massa arbeten af mera än vanligt bestående värde.

Pessimismen.

Pessimism plägar man vanligen kalla den åsikt, som senterar, att världen öfver hufvud taget är ond. Den tänkare, som på senare tid framställt ett filosofiskt system i enlighet med denna grundsats, är *Arth. Schopenhauer* (1788—1860).

Grundsatsen: Världen är i min föreställning, men hon är icke dess mindre verklig både per se och för mig.

Häri lärde S. i likhet med Kant: Den värld, som vi känna till, är blott ett fenomen i öfverensstämmelse med vår uppfattning, men bakom densamma finns en högre verklighet, hvilken är alldeles oberoende af vår uppfattning därom.

Människan tillhör båda, och för den skull är det bäst för henne, att hon i sin filosofi intager ett stadium midt emellan idealism och materialism.

Det medel, på grund hvaraf vi kunna nå det verkliga: "tinget i och för sig", är vår vilja. Men denna beror så mycket af den i det hela framträdande universalviljan, att det knappast är värdt att kalla henne vår. Likväl är det viljan, som uppehåller allt i och genom organismen. Individen är dock intet annat än ett särskildt uttryck af universalviljan, hvadan all tillvaro blott blir en strid för tillvaron. Individen födes för att lida och dö, men den vilja, som förorsakar detta, är evig. Vi böra därför icke frukta för döden, utan med lugn gå den till mötes. Skall människan blifva lycklig, så måste hon afstå från allt personligt och blott hängifva sig åt det allmänna, såsom konsten, staten o. s. v. Lifvet är blott elände, och den tanken, att vi skulle vara till för att blifva lyckliga, är den största villfarelse, ty lifvets villkor är ju blott strid.

Denna lag är ej ensam för människan, utan vi finna den i hela naturen. Lifvet är sin egen största fiende, och världen är så usel, att om den vore litet sämre, skulle den icke kunna existera en minut.

Sådan är denna mörka lära, delvis besläktad med hegelianismen (panteismen) och delvis med hinduernas lära om Nirvana.

Hartmanns åsikt liknar Shopenhauers i mycket, ehuru han mera närmar sig Hegel: "Det omedvetnas filosofi."

Materialismen.

Gent emot den idealism, som frånkände materien all verklighet och på grund däraf härledde världen ur det rena begreppet och ansåg allt såsom en produkt af anden; som vidare uti många af sina företrädare med förnämt förakt blickade ned på all empirisk forskning och dess målsmän, uppträdde en lika ensidig materialism, hvilken omkastade alla förutgående förhållanden och utgaf materien för den enda tillvaron och tanken såsom en egenskap eller kraft hos materien. Blott åt naturvetenskaperna ville materialismen gifva något värde, ej åt någon annan forskning. I synnerhet vore metafysiken alldeles värdelös.

Denna riktning gynnades ock af det materiela framåtskridande, som detta århundrade fått glädja sig åt, synnerligen uti allehanda uppfinningar, men äfven af en stor del populärt skrifna arbeten, som förde materialismens läror till allmänheten.

De hufvudsakligaste ledarne på detta område äro Vogt, Mole

schott och Büchner, hvilkens bok: Kraft und Stoff, blifvit af Pontus Wikner kriticerad.

Tillskrefvo de franska materialisterna från en tidigare period det andliga en blott kroppslig beskaffenhet, så gingo dessa nya tyska materialister ut från en helt och hållet fysiologisk basis.

Känsla, föreställning och tanke äro blott fysiologiska funktioner hos särskilda organ: "Såsom lefvern bildar gallan, så föder hjärnan tankarna."

Att denna åsikt uppfattar allt det andliga såsom en kroppslig produkt, beror på en alldeles falsk användning af kausalitetslagen.

Denna riktning, som med hänsyn till den exklusiva idealismen kunde vid sitt framträdande hafva något berättigande, har dock själf icke blifvit något annat än en förvrängning och ett förytligande af all filosofi.

Åsikten är väl framställd och kriticerad af F. A. Lange i hans Geschichte und Kritik des Materialismus: 4 uppl. 1886.

Den teleologiska idealismen.

Representerades i synnerhet af *Herrman Lotze* (1817—1881).

Hans lära liknar Herbarts uti vissa stycken, men ännu mera Leibnitz's. Men L. protesterade alltid emot att blifva ansedd såsom herbartian. Detta gjorde han på den grund, att han olikt Herbart grundar samexistensen och den inbördes gemenskapen hos alla väsen (monader) på en nödvändig enhet såsom världens substantiela orsak och på verksamheten hos denna enhet uti all tillvaro. Det oändliga, säger L., är den makt, som i den andliga världen gifvit sig själf ett otaligt antal af olika tillvarelseformer. Alla monader äro blott modifikationer af det absoluta.

Skrifter: "Mikrokosmus" 1876, System der Philosophie I—II 1879.

Positivismen.

Grundlagd af *A. Comte* (1798—1857), förkastar all filosofi i egentlig mening och framhäfver såsom sanning endast det, som medels sinnena kan fattas och bevisas.

Positivismen utgifver sig för att vara det högsta kunskapsstadium, till hvilket människan öfver hufvud har hunnit. Af dessa kunskapsstadier finnes det nämligen tre: det teologiska, på hvil-

ket man söker att bevisa det naturliga på öfvernaturligt sätt; detta är det orimligaste. Det andra är det filosofiska eller metafysiska, som helt och hållet grundar sig på abstraktioner och är följaktligen blott gissning. Det tredje är positivismen, som endast erkänner hvad som är positivt visst.

Positivismen tror sig hafva fullkomligt öfvervunnit de två första. Comtes filosofiska system omfattar matematik, astronomi, kemi, geologi och sociologi. Det är genom den sistnämnda disciplinen, som positivismen i synnerhet gjort sig känd.

Den första grundlagen i Comtes sociologi är, att människans kännande, tänkande och viljande endast äro produkter af hennes omgifning och lefnadsvanor, och att det således allt jämt är stadt under modifikation. En verklig sociologi kan man enligt C. erhålla blott på grund af noggrann kännedom om människans natur, drifter och behof, hvilka alla måste tagas med i beräkningen. Konst, moral och vetenskap böra ock tillgodoses, men i synnerhet intelligensens utbildning.

Comte framgick ur Diderots och Humes skola, hvadan rötterna till hans åsikt böra sökas hos dessa, men äfven hos socialisten Saint Simon, med hvilken han mycket umgicks.

I Sverige är positivismen representerad af Anton Nyström, som outtröttligt arbetat för dess utbredande.

Agnosticismen.

Den realism, som på senare tiden haft mest att säga i England och Amerika och därifrån kommit till nästan alla kulturländer, och som tillvunnit sig ett stort antal anhängare, plägar nu mera kallas agnosticism. I hufvudsak menar man äfven detsamma, då man talar om evolutionsläran.

De förnämsta representanterna för denna lära äro *Charles Darwin* (1809—82), *Herbert Spencer* (1820—), *Thomas Huxley* (1825—1895) samt *Ernst Häckel* (1834—).

De senare hafva närmare modifierat och utvecklat den ursprungliga darwinismen till egentlig agnosticism, hvilket uttryck hufvudsakligen angifver systemets förhållande till den andliga verkligheten: man kan ingenting veta därom. Denna doktrin har således hufvudsakligen att skaffa med den närvarande verkligheten.

Darwin är, såsom vi veta, specialist i detta ords rätta betydelse,

ty hans studier hafva i synnerhet ägnats åt naturvetenskapen. Han har gifvit impulsen till evolutionsläran, sådan som den sedermera framställts af Herbert Spencer och vidare utvecklats af Huxley m. fl. Han söker dock icke att göra sin åsikt antaglig på spekulativa grunder, utan helt och hållet på grund af erfarenhet. Följaktligen söker han icke alls att visa, huru lifvet uppkommit, emedan han icke begriper det. Man kan säga, att han lär materiens evighet, ty han antager att börja med tillvaron af några få grundformer, ja, kanske endast af en enda ursprunglig form, hvilken sedermera genom utveckling och omgestaltning utvecklat alla de former och arter af djur och växter och allt annat, som nu finnes i världen. Han påstår, att människan utvecklats i sammanhang med djurens former, så att hon härstammar från aporna, men att det slags apor, som voro hennes närmaste släktingar helt och hållet hafva försvunnit.

Emellertid förklarar Darwin människans härkomst och världsutvecklingen i allmänhet sålunda: Hvarje lifsform söker alltid att alstra nya lifsformer, och dessa återigen likna å ena sidan föräldrarne i vissa fall, men skilja sig ock från dem i andra. Denna tendens framstår väl icke hos hvarje art och individ, men dock i några. Dessa i all sin mångfald blifva slutligen flera än som ordentligen kunna existera samtidigt, hvarför en strid för tillvaron uppstår. I denna strid, hvilken Darwin kallar "the struggle for existence", komma de att kvarstå såsom segervinnare, hvilka äro bäst begåfvade och mest lämpliga för sin omgifning. Denna seger kallar Darwin "the survival of the fittest". Dessa lyckliga mångdubbla sig sedermera, och deras afkomma blir ju ock något olika dem, och så uppstå ett slags mellanarter med sina egna egendomligheter, tills slutligen i kedjan af utvecklingen en helt och hållet ny typ uppstått. De olika arterna hafva icke därför sin grund i någon särskild skapelse, utan i utvecklingen, och kan denna process ännu ses hos hvarje mera förfaren trädgårdsmästare eller naturforskare, som förstår att från tvenne olika träd, blommor eller djur framlocka en oändlig varietet af blommor, träd och djur.

Striden, som uppstår mellan naturlifvets olika former, kallas af Darwin "Natural Selection", hvilken i sin mån understödjes af naturen genom parningen. Det är härigenom de olika formerna å ena sidan ständigt fasthållas och å andra sidan variera, tills de

olika hufvudtyperna uppstått. Men det är icke blott på detta vis, som lifvet utvecklas och bestämmes, utan härtill komma äfven geologiska förändringar, som i sin mån inverka på utvecklingen, äfvensom detsamma gäller om olika klimatförhållanden o. s. v. Således har det från början varit ett ständigt framåtgående från lägre till allt högre former, tills slutligen människan framträdde såsom den sista länken i denna utvecklingskedja.

I sin bok "Descent of Man" försöker Darwin att på samma sätt uppvisa uppkomsten och utvecklingen af människans intellektuella och moraliska förmåga, ehuru han icke söker att visa början till dessa, sådana de ju ock enligt denna teori måste förefinnas i de lägre och lägsta lifsformerna, såsom hos blötdjur, stråldjur och kavitetsdjur o. s. v. Om denna första begynnelse, säger han, är det fåfängt att forska, lika fåfängt som det är att söka utforska lifvets första uppkomst. Dessa problems lösning tillhör en aflägsen framtid, om de annars någonsin skola lösas. Han tillstår vidare, att skillnaden i fråga om de intellektuella fakulteterna hos de mest ociviliserade folkslag och de högst utvecklade djuren är ofantlig, men han säger ock, att denna skillnad, så stor den än månde vara, icke är en artskillnad, utan endast en gradskillnad, hvilken sålunda borde kunna utjämnas.

Detta söker han att visa genom jämförelse mellan vissa djur och människor. Han har dock aldrig gifvit tillräckliga skäl för den naturliga uppkomsten af människans distinktiva och typiska förmåga i andligt och moraliskt hänseende, ej heller har han på ett tillfredsställande sätt kunnat lösa problemet om tungomålens uppkomst. Försöket att utjämna skillnaden i dessa fall, mellan de lägst stående människor och de högst stående djuren, är icke något annat än ren gissning.

Darwin söker att kringgå detta, då han säger: "Om man påstår, att de högre fakulteterna, såsom självfmedvetande o. d., äro för människan utmärkande, så måste det dock medgifvas, att dessa äro resultaten af andra högt utvecklade förmågor, och att dessa åter igen äro resultaten af ett mycket högt utveckladt meddelelsesätt eller språk, såsom det hos människan heter. Om självfmedvetande är barnet medfödt, eller om det först vid erforderlig ålder börjar att reflektera på sin egen tillvaro, är väl ej lätt att afgöra. Det senare kan vara lika sant som det förra."

Om den svenska filosofien.*

(Af Wikner).

"Den svenska filosofien har för det mesta varit en efterklang af utlandets (cartesianism, wolffianism, lockeanism, kantianism, schellingianism och hegelianism). Här och där hafva drag af mera självständig spekulation förekommit såsom hos *Swedenborg* och *Thorild* och framför allt hos den skarpsinnige *Höijer* — med Kant och Fichte såsom utgångspunkt — samt hos den äfven i filosofisk forskning djupgående *Geijer*. Icke utan betydelse äro namnen *Biberg* och *Grubbe*. Ett på en gång självständigt och helgjutet system har i Sverige först åstadkommits af *Boström*.

Kristoffer Jacob Boström, född 1797, lärare för konung Oscar I:s söner, professor i Upsala, † 1866. Boström kan i afseende på sin filosofi närmast jämföras med Platon och Leibniz. Med bägge ställer han sig på idealismens ståndpunkt och antager, att den absoluta världen är *ett helt af andliga realiteter*, hvilka i hvarandra ingå, så att de bilda ett system. Med Leibniz ådagalägger han, att alla dessa måste vara *förnimmande och individuella väsenden;* men i motsats mot Leibniz antager han, att de alla hafva en evig och tidlös existens. De äro såsom de platonska ideerna och de leibnizska monaderna, högre och lägre; de lägre ingå i de högre positivt; de högre ingå i de lägre negativt; för hvilket förhållande med förkärlek användes såsom sinnlig motbild det aritmetiska talsystemet, på sådant sätt, att ett visst tal poneras vara det högsta tänkbara. *Det högsta* väsendet, som är absolut, således också på ett fullkomligt konkret sätt förnimmande, har alla väsenden, som då utgöra dess perceptioner eller ideer, till sina positiva bestämningar samt fattar sig självt och allesammans i och med hvart och ett bland dem. De lägre väsendena kunna naturligen icke i alla afseenden förnimma lika fullkomligt som det högsta; och därför måste för dem allting visa sig i någon mån annorlunda, än det är i sin sanning och för Gud, jämte det att de visserligen i några bestämningar — genom tänkandet — fatta allt sådant, som det i sin verklighet är. För dem uppstår sålunda en

* Se Wikners Lärobok i Antropologien jämte notiser ur Filosofiens Historia, sid. 105, 106.

fenomenvärld, inom hvilken hvart och ett af dem äfven måste återfinna sig själft i fenomenell existensform, ehuru Gud icke äger en sådan. En dylik existensform är denna närvarande, där allting framstår såsom kroppsligt och föränderligt och väsendena äfven under den formen fatta sig själfva. För en uppfattning, som från att vara ofullkomlig och abstraherande blefve fullkomlig och konkret, skulle hela det gränslösa, i rummet, i tiden samt i opersonliga lifs- och kraftyttringar splittrade universum sammanslutas till ett oändligt innehållsrikt *nu*, fylldt af idel andlig, personlig och sins emellan harmonisk verklighet, *ett gudsrike* af organiskt med hvarandra förbundna eviga personer. — Människan, för så vidt hon faller inom tiden och dymedelst har möjlighet och nödvändighet af verksamhet och förändring, får naturligtvis till sin uppgift att så mycket som möjligt inom sin sfär — såsom sedlig, rättslig och religiös människa — *förverkliga detta gudsrike*, hvilket, såsom en absolut verklighet, är fullkomligt själfständigt och därför äfven, betraktadt såsom ändamål och lag, är ovillkorligen befallande."

Boströms filosofiska skrifter hafva blifvit samlade och utgifna af H. Edfeldt under titel: *Skrifter af Christoffer Jacob Boström* I—II. Upsala 1883. Hans religionsfilosofi är dock icke däruti utförligare behandlad, men 1885 utgaf Sigurd Ribbing från P. A. Norstedt & Söners förlag: "Christoffer Jacob Boströms föreläsningar i Religionsfilosofi, upptecknade efter Boströms egna föreläsningar och manuskript."

Dessutom må följande personer nämnas såsom mera betydelsefulla svenske filosofer i vår tid:

Sigurd Ribbing, f. 1816, prof. i Upsala.

Johan Axel Nyblæus, f. 1821, prof. i Lund.

Karl Yngve Sahlin, f. 1824, prof. i Upsala.

Joh. Jak. Borelius, f. 1823, prof. i Lund.

Karl Pontus Wikner, f. 1837, † $\frac{15}{3}$ 1888, prof. i Christiania.

Syntetisk öfverblick.

Filosofiens viktigaste frågor besvarade:

A. Af den äldre filosofien.

Den kosmologiska och antropologiska frågan har blifvit besvarad:

a) *Realistiskt* af den försokratiska filosofien:
dynamikerna: det relativa är kraft;
mekanikerna: det relativa är materia;
Pytagoras: det relativa är form;
eleaterna: det relativa är fenomen af det absoluta, som är ofattligt.

b) *Idealistiskt* af *Sokrates och Platon*, för hvilka det relativa var skuggbilden af det absoluta såsom urbild. Likaledes af *neoplatonismen*, för hvilken allt vara är en emanation af det absoluta. Men det absoluta är osinnligt, hvarför äfven allt verkligt vara måste vara osinnligt.

c) *Halfrealistiskt* af *"gamla akademien"*, för hvilken allting är afbilden af de utom rummet varande talen såsom självständiga realiteter; af *Aristoteles*, enligt hvilken det i rum och tid varande är enheten af form och materia. Människan är en organisk enhet af själ och kropp, af *Epikur:* det fullt verkliga är atomer; *af stoicismen:* det fullt verkliga är enhet af materia och af världssjälen.

Den teologiska frågan har till sin första del: hvad är det absoluta? blifvit besvarad:

a) *Rationalistiskt* af *Platon:* det absoluta är den högsta idén i systemet; af *neoplatonismen:* det absoluta är det rena vara't eller den rena enheten såsom grunden, ur hvilken allt vara emanerat.

b) *Empiriskt* af *stoicismen:* det absoluta är världssjälen, men denna kunde ej existera utan i och genom kroppen.

c) *Halfempiriskt* af *Aristoteles:* det absoluta är den yttersta rörelseprincipen, som endast är ett utom tid och rum varande allmänt begrepp.

Anm. Denna fråga har ej blifvit besvarad af den försokratiska filosofien.

Den teologiska frågan har till sin senare del: hvad är det absoluta såsom grund till det relativa? blifvit besvarad:

a) *Ateistiskt* af alla realister (försokratiker, epikureer och stoiker).

Af den *försokratiska filosofien:* det absoluta är antingen en del af det relativa eller sammanfattningen af allt relativt.

Af *epikureismen:* allt verkligt är kroppsligt: gudar finnas, men utan beröring med den ändliga världen.

Af *stoicismen:* den orubbliga världsordningen.

b) *Teistiskt* af ingen, ehuru Platon fattade det absoluta såsom individuellt, och som således närmar sig det svar, som Kristus sedan gaf.

Den praktiska frågans första del: hvad är det högsta goda? har blifvit besvarad:

a) *Lägre empiriskt* af cyrenaikerna: det högsta goda är sinnligt välbefinnande.

b) *Högre empiriskt* af *epikureerna:* det högsta goda är det perdurerande välbefinnandet; af *Aristoteles:* det högsta goda är en förnuftig verksamhet (sann måtta i allt) i förening med lyckliga omständigheter.

c) *Negativt rationalistiskt:* af *cynikerna:* det högsta goda är själfbehärskning; af *stoikerna:* det högsta goda är behoflöshet; af *pyrrhonismen:* det högsta goda är sinnesro.

På samma vis, men mera egentligt af *neoplatonismen:* det högsta goda i praktiskt afseende är sinnlighetens dödande, i teoretiskt: det gudomligas omedelbara skådande i ekstatiskt tillstånd.

d) *Positivt rationalistiskt* af *Sokrates:* det högsta goda är dygden; af *Platon:* det gudomligas förverkligande hos människan.

Den praktiska frågans senare del: om friheten, har blifvit besvarad:

a) *Deterministiskt* i inskränkt bemärkelse af *Sokrates* och *Platon:* viljan är beroende af vetandet.

b) *Fatalistiskt* af neoplatonismen, och

c) *Deterministiskt* i egentlig mening af alla rena realister och ateister.

Den kunskapsteoretiska frågan har blifvit besvarad:

a) *Dogmatiskt* intellektualistiskt af *eleaterna:* genom definition; begreppsmässigt af *Sokrates;* systematiskt och dialektiskt af *Platon.*

b) *Skeptiskt* sensualistiskt af *sofisterna*, af *nya akademien*, af *pyrrhonismen* och af *neoplatonismen.* För den senare var kunskapens form ekstas; för den förra gafs ingen visshet utan blott sannolikheter.

B. Af den nyare filosofien.

Den kosmologiska och antropologiska frågan har blifvit besvarad:

a) *Realistiskt* af *Locke:* det fullt verkliga är det i rummet varande; af *franska materialisterna:* de bestredo allt utom materien och den i materien inneboende kraften. De nekade således allt andligt.

b) *Halfrealistiskt* af *Cartesius:* två substanser, en kroppslig och en andlig, mellan hvilka det dock icke gifves någon gemenskap; af *Spinoza:* tänkande och utsträckning är samma sak betraktad från olika synpunkter; af *Wolff:* vara't består af det förnumna objektet (det kroppsliga) och själarna, som äro andliga; af *Kant:* endast formerna för det sanna vara't äro hämtade ur människans ande (12 kategorier); af *Schelling:* ande och natur äro lika nödvändiga former för det sanna vara't.

c) *Idealistiskt* af *Malebranche:* det verkliga är en systematisk mångfald af ideer (förnimmande väsen); af *Leibniz:* det verkliga är produkten af dunkla förnimmelser (objektivt idealistiskt); af *Berkley:* allt varande är förnimmande (subjektivt idealistiskt); af *Fichte:* allt är produkten af det självständiga "jag"et; af *Hegel:* panteistiskt; af *Herbart:* världen är blott ett fenomen af det sanna och absoluta vara't; af *Boström:* "tingets esse är dess percipi".

Den teologiska frågans förra del: hvad är det absoluta i och för sig? har blifvit besvarad:

a) *Empiriskt* af *Berkley:* allt s. k. andligt är blott sensationer.

b) *Halfempiriskt* af *Cartesius:* förhållandet mellan Gud och världen är mekaniskt, ej personligt; af *Spinoza:* det absoluta har blott två attribut: tänkande och utsträckning; af *Wolff:* rörelse-

principen är en sinnlig bestämning hos Gud; af *Fichte:* den sedliga världsordningen; af *Schelling:* ur den absoluta identiteten mellan ande och natur har allt emanerat; af *Hegel:* det absoluta är världsutvecklingen, hvaruti ock tiden ingår.

c) *Rationalistiskt* af *Malebranche*, *Leibniz* och *Boström:* Gud är absolut ande, den högsta monaden, det högsta väsendet.

Den teologiska frågans andra del: hvad är det absoluta såsom grund till det relativa? har blifvit besvarad:

a) *Ateistiskt* af *franska materialisterna;* af *Fichte:* Gud är den sedliga världsordningen (och således alltings grundlag).

b) *Panteistiskt* af *Spinoza:* Gud är världsutvecklingen; af *Schelling:* Gud är det absoluta, från hvilket allt har emanerat; af *Hegel:* först vid världsutvecklingens slut blir Gud konkret.

c) *Teistiskt* af *Leibniz:* Gud är den högsta monaden, som förnimmer på ett fullkomligt sätt, och i hvilken ingen materia finnes: alla öfriga monader äro hans förnimmelser; af *Boström:* med afseende på tid och rum är Gud både immanent och transcendent.

d) *Deistiskt* af *Cartesius:* det kroppsliga är något annat än det tänkande, som är andligt; dessa äro hvarandra mer eller mindre motsatta.

Den praktiska frågans förra del: hvad är det högsta goda? har blifvit besvarad:

a) *Evdaimonistiskt* af *Wolff:* välbefinnande; af *Locke:* oegennytta; pliktuppfyllelse.

b) *Praktiskt-rationalistiskt* af *Kant:* dygden; af *Fichte:* det sinnligas negerande; af *Boström:* förverkligande af Guds rike (af ideerna).

Den praktiska frågans senare del: om friheten, har blifvit besvarad:

a) *Deterministiskt* af *Spinoza*, *Hegel* och *Schelling:* panteismens följd.

b) *Indeterministiskt* af *Kant:* betonar friheten; af *Fichte:* absolut frihet är "jag"ets innersta väsen; af *Boström:* människan såsom Guds idé måste vara personlig, fri, såsom Gud.

Den kunskapsteoretiska frågan har blifvit besvarad:

a) *Dogmatiskt-intellektualistiskt* af *Cartesius:* cogito, ergo sum; af *Spinoza:* människan såsom tänkande är en modus hos den oändliga substansen; af *Leibniz:* hvarje monad äger i nu'et dunklare eller klarare förnimmelser, spegelbilder af alla öfriga monader; *Wolff:* i likhet med Leibniz; af *Fichte:* ju mera förnimmelsen öfverensstämmer med sitt objekt, desto mera sann är hon; af *Hegel:* kunskap erhålles dialektiskt: tesis, antitesis och syntesis; af *Boström:* genom begreppsmässig, det är klar förnimmelse.

b) *Dogmatiskt-halfsensualistiskt* af *Kant:* de af sinnet mottagna intrycken måste af förståndet ordnas inom hvar sina kategorier; af *Schelling:* genom intellektuell åskådning (genom enheten af alla de organ, medelst hvilka man uppfattar det sinnliga: således en förening af sensualism och intellektualism).

c) *Skeptiskt-sensualistiskt* af *Locke:* erfarenheten är medlet för begreppens erhållande. Vetandets faktorer äro sinnet (förmågan af varseblifning) och förståndet (förmågan att kombinera enkla ideer); af *Berkley:* genom varseblifning: våra förnimmelser äro skapelser af Gud i vår själ; af *Hume:* objektivitet kan ej förenas med allmängiltighet: allt har sin egen orsak och är därför varierande: allmängiltiga begrepp finnas ej.

HISTORISK ÖFVERBLICK,

UTARBETAD EFTER

WIKNERS (OCH SCHWEGLERS) FRAMSTÄLLNING AF FILOSOFIENS HISTORIA.

Den grekiska filosofiens första period.

Dynamiker.

A. **JONISMEN**: lägre empirism.

Tales f. 640. Princip: vattnet, förtätning och förtunning.

Anaximander 550: luften, koncentration och expansion.

Heraklit 460: allt flyter: elden utgör kraften vid all förvandling.

Diogenes af Apollonia 400-talet: luften är lifvets princip.

Mekaniker.

Anaximander † 547: den bestämningslösa grunden: en blandning af allt.

Anaxagoras f. 500: massan af de materiella urbeståndsdelarna satta i rörelse genom förnuftet, som självt är den finaste beståndsdelen i allt: dualism.

Empedokles 450: fyra element äro eviga: luft, vatten, jord, eld; deras blandning genom särskiljande och attraherande krafter.

Atomisterna: Leukippos, Demokritos 450: atomerna, det tomma och fyllda rummet; hvirfvelrörelse.

B. **PYTAGOREISMEN**: högre empirism.

Pytagoras 500-talet: tal, sfärernas musik, harmoni, centraleld. Sträng etik.

C. **ELEATISMEN**: negativ teoretisk rationalism.

Xenofanes 500-talet: det gudomligas enhet: världsprincip, jord och vatten.

Parmenides 400-talet: blott det rena varat är. Vetande och mening.

Melissus 444: Det sant varande är blott *ett*, orörligt och oändligt.

Zeno 450: det gifves hvarken mångfald eller enhet, endast det rena varat.

D. **SOFISTIKEN**: skepticism.

Protagoras f. 480: människan är alltings mått: dygdelärare.

Gorgias † 380, rhetor och politiker: intet finns, men om något funnes, så vore det likväl ofattbart.

Den grekiska filosofiens andra period.

A. **SOKRATES** † 399: självkännedom, ironi, maievtik. Tänkandet är regeln för allt. Dygden är vetande, ty begrepp är väsendet i allt. Utan begrepp om ändamål och medel för en handling kan man ej vara dygdig. Dygd och lycksalighet koordinerade utgöra det högsta goda.

B. **CYRENAISKA SKOLAN**: lägre praktisk empirism.

Aristipperna 366: lekamligt välbefinnande är lifvets högsta ändamål, hvartill dock dygd såsom kunskap är nödig.

Teodorus 300-talet: allmänt välbefinnande; fullständig egoism.

Hegesias 200-talet: man bör efter bästa förmåga akta sig för obehag.

Annikeris 300-talet: tag lifvet som det är, var sympatisk.

C. **CYNISKA SKOLAN**: högre praktisk empirism.

Antistenes 366: dygd är behoflöshet samt undvikande af det onda.

Diogenes af Sinope † 323 och **Krates**: ledde öfver till stoicismen.

D. **MEGARISKA SKOLAN**: ofulländad rationalism.

Euklides 361: blott den förnuftiga sanningen finns; hon är det goda.

Stilpo 300: man bör vara indifferent i allt, som icke är vetande om det goda.

Diodorus Kronos 300-talet: nekade rörelsens verklighet.

E. **PLATON**: positiv rationalism.

Platon † 347. Indelning af filosofien: dialektik, fysik, etik och politik.

Dialektiken är vetenskapen om det sant varande. Vetenskapen är det rena tänkandet om det verkligt varande, icke meningar eller sinnesförnimmelser. Det sant varande är ideerna. Dessa äro det gemensamma i mångfalden, det allmänna i det enskilda, det blifvande i det växlande; de utgöra ett system eller organism. De utgöra det objektiva i varandet och grunden för allt vetande. Gud är den högsta idén: ideernas idé.

Fysik: teleologi, massan, världssjäl, demiurg, fixstjärne- och planethimmeln, den materiella världen, de fyra elementen. Den gudomliga godheten är världens orsak, därför är ock världen en afbild af det goda. Själen är odödlig samt af gudomlig natur, själavandring.

Etik och politik: människans högsta ändamål är att genom filosofien lyfta sig från det sinnliga till det sant varande. Den sanna dygden består af vishet, tapperhet, måttlighet och rättrådighet. Statens ändamål är att realisera sedligheten. Privategendom och familjelif bortfaller. Staten är en stor uppfostringsanstalt, bestående af öfverhet, sedernas väktare och handtverkare.

Den grekiska filosofiens tredje period.

A. **GAMLA AKADEMIEN**: realistisk rationalism; hit höra Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krates och Krantor, 350—250: sökte att vidare utföra den platonska filosofien, men förvandlade den till pytagoreism.

B. **ARISTOTELES OCH DEN PERIPATETISKA SKOLAN**: högre empirism.

Aristoteles † 322: empirisk, universell. Indelning: logik eller vetenskapslära, metafysik, fysik, etik och politik.

Logiken framställer filosofiens begrepp, metod och indelning äfvensom de tio kategorierna, hvilka leda öfver till metafysiken. Kategorierna äro: den afsöndrade substansen, storhet, beskaffenhet, relation och förhållande, ortsbestämning, tidsbestämning, läge, tillstånd, aktivitet och passivitet.

Metafysiken afhandlar varandet såsom vara. Varandets yttersta grund är Gud. Vidare: kritik af Platons ideer såsom förevigade sinnesförnimmelser. Enligt A. är det allmänna immanent i allt en-

skildt. Varandets principer äro stoff och form, sammanfallande med orsak och ändamål samt utvecklande sig till fulländad verklighet. Någon ren form finns likväl ej hos tingen, utan är deras tillvarelsesätt blott en tillfällighet. Den gudomliga anden är alltings första orsak. Denne ande är den orörliga, oföränderliga, sig själf tänkande intelligensen. A. ådagalägger Guds existens genom det ontologiska, kosmologiska och moraliska beviset.

Fysiken: om det varande in concreto. Teleologi. Hos allt varande är rörelse, för hvilken rummet utgör möjligheten och tiden måttet. Universum är klotformigt och städt i rörelse, planethimmelen. Naturens utveckling, liflösa och lefvande kroppar, kroppar med själar såsom hos människor. Förnuftet är det gudomliga hos människan; det är dels aktivt, dels passivt.

Etik och politik: Att uppnå naturens ändamål bör vara afsikten med människans sedliga sträfvan: den fysiska tillvarons eticering. Dygden är naturdriftens normala utbildning och behöfver ej läras, ty människan är af naturen god. Det högsta goda är den fullkomliga verksamheten i det fullkomliga lifvet. För denna ligger förnuftet till grund. Dygden i sin högsta form är den sedliga fastheten. Fullkomlighet är måttlighet i allt. Människan är skapad för samhällslif: politisk. Statens ändamål är att verka för sedlig bildning; får ej upphäfva individens rättigheter. Den bästa stat är den som regeras af dygden.

Den peripatetiska skolan: lärd empirisk forskning: Teofrastus, Eudemus, Aristoxenus, Dikäarkos, Strato, Aristo och Andronikus 250—70 f. K.

C. **EPIKUREISMEN:** lägre empirism.

Epikur † 270: filosofien är medlet för ett lyckligt lif. Indelning:

Kanonik: om kunskapens uppkomst och art samt om criterium veri.

Fysik: demokritisk atomlära; etikens förutsättning, gent emot vantro.

Etik: människans högsta goda är det förblifvande välbefinnandet och framför allt det andliga såsom samvetsro, nykterhet och vänskap med gudarna. Gudarna själfva lefva ett sådant obekymradt lif i högsta grad.

D. **Stoicismen:** lägre empirism i likhet med epikureismen.

Zeno f. 340, **Kleantes** och **Krysippus**: praktisk vishetslära. Indelning:

Logiken angifver metoden för vetandet, som erhålles genom den sinnliga erfarenheten.

Fysiken: Världsaltets ordning och natur uppfattas på heraklitiskt vis. Gud och världen äro att anse såsom kraft och yttring af samma enhet. Gud är den eviga ordningen, nödvändigheten och vísheten i allt. Det onda tillhör med nödvändighet begreppet af en fullkomlig värld.

Etiken framställer de praktiska konsekvenserna af det föregående. Efterfölj naturen, icke lustan. Dygden är människans lycksalighet och enda ändamål. Var likgiltig gent emot det goda. Något yttre ondt finnes ej. Tvångshandlingar äro värdelösa. Vi måste iakttaga våra plikter mot oss själfva, mot samhället och mot världen i sin helhet.

E. **NYA AKADEMIEN OCH PYRRHONISMEN:** skepticism.

Nya akademien: Vi kunna aldrig komma till något sant afgörande. I

fråga om det sedliga bör man likväl följa det, som synes vara det sannolikast bästa. Mot all dogmatisk eklekticism. Hit höra **Arkesilaus** † 241 och **Karneades** † 129; Filo från Larissa och Antiokus från Askalon.

Pyrrhonismen: lycksaligheten är filosofiens ändamål. Man kan dock icke med visshet veta något. Bäst är att vara indifferent. Pyrrhon 325 och Timon. Den senare skepticismen uppställde satsen: hvarje bevis fordrar ett nytt bevis. Aenesidemus och Sextus Empirikus.

F. **DEN GREKISK-ROMERSKA SPEKULATIONEN**: praktisk popularfilosofi i anslutning till den grekiska: Cicero † 44 f. K. Lucretius, Seneca, Epictet, M. Aurelius.

G. **DEN GREKISK-ORIENTALISKA SPEKULATIONEN**: i omedelbar vision skådar förnuftet sig själft. Förakt för allt rent tänkande, svärmeri, teurgi askes, själfförintelse. Tre principer: världssjälen, världsförnuftet och det predikatlösa urväsendet. Världsförnuftet är en emanation af urväsendet. Detta världsförnuft innehåller idévärlden; från denna utströmmar världssjälen, som är afbilden af världsförnuftet. Denna världssjäl bildar sedan världsaltet af den sinnliga materien. De enskilda själarna nedstiga från förnuftsvärlden i ständigt traktande efter idévärlden. Hit höra Plutarkus, Filo Judäus † 40 e. K., Ammonius Sackas, Plotinus, Porfyrius, Jamblicus, Procklus, Damascius, Simplicius och Olympiodorus, 200 f. K.—529 e. K.

Den kristna bildningen: medeltidens spekulation.

A. **PATRISTIKEN** uppvisar i apologetiskt och dogmatiskt intresse den väsentliga enheten af det gudomliga och det mänskliga, framhåller Guds människoblifvande, försoningen och pånyttfödelsen. Hit höra Justinus Martyr † 165, Atenagoras † 170, Teofilus † 170, Tatianus † 170, Irenäus † 202, Tertullianus † 220, Clemens Alexandrinus † 220, Origenes † 254, Augustinus † 430. De hade att uppträda gent emot gnosticismen, a) den syriska (dualism) representerad af Saturninus (125) och Basilides (117) samt sedermera af Manikeus, b) den alexandrinska (monoteism), representerad af Valentinus (140).

B. **SKOLASTICISMEN**: förutsättning: dogmernas förnuftsenlighet: Rabanus Maurus † 856, Pascasius Radbertus † 865, Johannes Scotus Erigena † 880, Anselm af Canterbury † 1109.

Riktningar: *Realism:* "universalia ante rem": Vilhelm af Champeaux † 1121.

Nominalism: "universalia post rem": Roscelin † 1120.

Konceptualismen: universalia äro verkligheter i tanken: Joscelin † 1200. Hit hör äfven Abelard: universalia äro icke blott verkligheter i tanken utan ock i tingen, "universalia in rebus"; † 1143. Reaktionärer mot denna formalism: Petrus Lombardus † 1164, Hugo och Richard af St. Victor, Alanus ab insulis och Johannes af Salisbury.

Panteistisk riktning: Amalrik af Bene och David af Denante..

Skolasticismens kulmination under arabisk och sabäisk inflytelse: Albertus Magnus † 1280, Tomas ab Aquino † 1274; T. sökte att förena realism och nominalism, Johannes Duns Scotus † 1308, Roger Baco, Raymund Lullus: ars magna.

Mystisk panteistisk riktning: Bonaventura † 1274, Eckhardt † 1329.

Upplösande riktning: Durandus † 1333, Occam, Taulerus, Ruysbruck, Suso, Gerson, Raymund af Sabunde samt Peter af Ailly.

C. **DEN NAT. REPROD. KLASSISKA PERIODEN.**

Teosofisk naturlära: Jacob Böhme † 1624, J. B. och F. M. Helmont.

S. k. Platonici: Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno † 1660.

Aristotelism: Andreas Caesalpinus var panteist, Jacob Zabarella, dualist, Telesius, Patritius och Tomas af Campanella voro sensualister; Montaigne, Charron och Sanchez voro skeptici.

Den moderna filosofiens första period: relativt kritisk.

A) **LÄGRE EMPIRISM:** Baco af Verulam † 1626: Magna restauratio scientiarum. Hugo Grotius † 1645, Tomas Hobbes † 1679 och Lord Herbert af Cherbury † 1648, uppträdde såsom religions- och rättsfilosofer.

B) **HÖGRE EMPIRISM:** **Cartesius** † 1650: cogito, ergo sum. Tvifvel på allt. Tänkandet är människans substans. Gud är den oändliga substansen. Det gifves tvenne skapade substanser: den tänkande med attributet tanke och den kroppsliga med attributet utsträckning. Ideerna hos oss äro dels medfödda, dels mottagna. Förbindelsen mellan kropp och själ är blott mekanisk. Själens säte är i hjärnans nedre del: glandula pinealis.

Geulincx 1669: Kropp och själ inverka icke på hvarandra utom i det fall, att Gud på ett omedelbart sätt inverkar på båda genom viljan: occasionalism. Systema assistentiæ divinæ.

C) **RATIONALISM:** **Spinoza** † 1677: Det gifves blott en enda obeskriflig substans, Gud, det allena verkliga varat, subjektivt fattbart af oss genom dess båda attribut: tänkande (ande) och utsträckning (materia). Allt enskildt vara är blott en osjälfständig modifikation af denna substans. Tänkande och utsträckning äro hvarandras paralleler, icke motsatser. Allt existerar för oss under form af dessa båda attribut. I och för sig är kroppen och anden samma sak. Människan bestämmes i sitt handlande blott af föreställningar och drifter, annars är substansen fri. Godt och ondt äro blott relativa begrepp, ty det onda är blott negation. Vårt sanna varande är vår kunskap, genom hvilken vi komma till frihet och således till salighet, som är dygden själf.

Malebranche † 1715: De materiella tingen existera i anden såsom ideer. Gud är den absoluta substansen, som i sig har den ideala världen. Från honom utgår vårt viljande så väl som vårt medvetande af tingen.

Leibniz † 1716: Substansen är en mångfald af sins emellan åtskilda monader. Dessa äro lefvande och andliga väsen på olika ståndpunkt, hvilka ständigt äro stadda i modifikation, hvar och en utan inverkan af de öfriga. Hvar för sig afspegla de hela universum och inbördes stå de i harmoni med hvarandra. Häraf enheten mellan kropp och själ. Rum och rörelse äro blott fenomen hos de kroppsliga tingen. Hvarje ting är ett aggregat af monader, till hvilka Gud är den enda grunden i egenskap af purus actus. Ideerna äro medfödda. Gud valde den bästa värld, som kunde existera. Det metafysiska onda är nödvändigt, och det fysiska är ett korrektiv för människan. Det onda förmår ej att störa världsharmonien.

Wolff † 1755: popülariserade Leibniz's filosofi, men var annars *empirist* i högre mening. Systemet: Metodik. I. Metafysik: ontologi, kosmologi, rationell psykologi och naturlig teologi. II. Praktisk filosofi: etik, ekonomik och politik. Wolffs närmaste efterföljare voro: Thümming, Bilfinger, Baumeister, Baumgarten och Meier.

Locke † 1632: Det gifves ej några medfödda ideer. Kunskapen kommer blott af erfarenhet (sensation och reflexion). L. tillhörde den lägre empirismen af den psykologiska riktningen. Till hans *efterföljare* räkna vi A. A. Cooper, grefve af Shaftesbury, J. J. Rousseau samt den tyska popularfilosofien: praktisk konsekvent sensualism. Condillac † 1785, Helvetius † 1771 samt Holbach † 1789 tillhörde en dogmatisk evdaimonistisk riktning af den rena sensualismen. Berkley † 1753, Hume † 1770, bildade en kritisk idealistisk riktning och leda därför öfver till nästa period.

Den moderna filosofiens andra period: strängt kritisk.

A) **LÄGRE EMPIRISM:**

Kant † 1804. Skema till Kants filosofi enligt hans tre kritiker.

1) Kritiken af det rena förnuftet:

I. Transcendental estetik.
  1. Metafysisk undersökning: rum och tid äro a priori, former hos åskådningen.
  2. Transcendental undersökning: annars vore ingen ren matematik möjlig.

II. Transcendental logik.
  1. Transcendental analytik: enligt kategorierna:

Kvantitet	enhet, flerhet, allhet;	Relation	substans och accidens, kausalitet, växelverkan;
Kvalitet	realitet, negation, limitation;	Modalitet	möjlighet, verklighet, nödvändighet.

Transcendental dialektik. Treune hufvudideer: den psykologiska, den kosmologiska och den teleologiska.

2) Kritiken af det praktiska förnuftet.

I. Analytik: Den förnuftiga tankens sanning uppvisad. De kategoriska imperativen, förnuftets makt. Friheten såsom viljans och moralens maximer.	II. Dialektik: Begreppen om Guds tillvaro och om odödligheten äro nödvändiga för dygdens och lycksalighetens inbördes motsvarighet.

3) Kritiken af omdömesförmågan.

I. *Den estetiska omdömesförmågan:* Naturföremålens subjektiva ändamålsenlighet.
  1. Analytik:
     Det sköna och det sublima.
  2. Dialektik:
     Antinomierna måste utjämnas; föreställningen om tingens egen ändamålsenlighet måste uppgifvas.

II. *Den teleologiska omdömesförmågan:* Naturföremålens objektiva ändamålsenlighet.
  1. Analytik:
     Naturmekanism och organism.
  2. Dialektik:
     Utjämning af motsägelserna.

Kants efterföljare: trenne riktningar, hvilka skilja sig från hvarandra med afseende på "Das Ding an sich". a) Reinhold m. fl. sade, att innehållet i vår kunskap måste komma från detta "Ding", och att det finns. b) Schultze m. fl. sade detsamma om kunskapens innehåll, men påstodo, att något sådant "Ding" ej funnes, och att kunskapen således aldrig kan få något innehåll. c) Andra ströko bort detta "Ding" och satte jag'et i stället såsom princip för hela universum så till innehåll som form. Främst bland dem var

J. G. Fichte † 1814. Vetenskapslära: All existens infattas i jag'et. Strängt deduktiv metod.

1) Allmänna grundsatser: A=A; non A icke = A; A delvis non A; non A delvis A.

2) Det teoretiska vetandet: jag'et ponerar sig såsom bestämdt genom icke-jag'et. Växelverkan; kausalitet; substantialitet. Rum och tid äro rent subjektiva begrepp.

3) Det praktiska vetandet: Jag'et bestämmer icke-jag'et. Individens fria självbegränsning. Naturdriften måste underordnas förnuftet. Uppfyll alltid din bestämmelse och handla enligt ditt samvete. Om Gud lärde F., att han endast existerar såsom världsordning. Att rätt finna sig i denna är att vara salig.

F. öfvergick sedan till ett slags mystisk panteism och lärde då den enskildes försjunkande i Gud; det eviga ordet kan i hvarje varelse varda kött. Ingen världsskapelse i tiden.

B) **HÖGRE EMPIRISM**:

Schelling † 1854, utgick från Fichte. Först 1) lärde han en parallelism mellan ande och natur, men sedermera 2) skilde han mellan *naturens filosofi* och andens filosofi. I den förra förklaras det reala ur det ideala. Naturen är dels organisk med funktionerna reproduktion, irritabilitet och sensibilitet, dels oorganisk med funktionerna kemisk process, elektricitet och magnetism. Världssjälen besjälar båda dessa områden. Transcendentalfilosofien eller *andens filosofi* förklarar det ideala ur det reala och uppdelas i a) den teoretiska filosofien, om själfmedvetandet, b) den praktiska filosofien, om harmonien mellan subjekt och objekt samt c) konstens filosofi, om den absoluta harmonien. I likhet med Spinoza lärde S. sedan 3) identitet mellan det reala och det ideala samt total indifferens med afseende på det subjektiva och det objektiva. Sedermera 4) slog han in på en mystisk neo-platonsk riktning och lärde, att genom affall från det absoluta har världen blifvit detsammas motbild, samt att återförening eller försoning är historiens ändamål. Slutligen 5) tog han Jakob Böhme till förebild och lärde om naturen i Gud, om delningen dem emellan, om försoningen genom världsutvecklingen, om egenviljan och universalviljan. *Resultatet* af allt detta blef hans s. k. *positiva filosofi*, hvilken har religionen till föremål: mytologiens och uppenbarelsens filosofi.

Hegel † 1831. Idén är prius i förhållande till all realitet. Allt varande är utveckling af idén till tänkande ande. H:s ståndpunkt är den absoluta idealismen och bevisföringen dialektisk.

Skema till Hegels filosofi.

I. *Logik:*

1) Vara: kvalitet, kvantitet, mått.
2) Väsen: i och för sig, verklighet, väsen och företeelse.
3) Begrepp: subjektivt och objektivt begrepp, idé.

II. *Naturfilosofien:*
1) Materia mekanik.
2) Kvalificerad materia, fysik.
3) Organik: geologiska, vegetabiliska och animala organismer.

III. *Andens filosofi:*
1) Den subjektiva anden: psykologi, antropologi, fenomenologi, pneumatologi.
2) Den objektiva anden: rätt, moralitet och sedlighet.
3) Den absoluta anden: konst, religion, filosofi.

Ur Hegels skola ha utgått "vänster"- och "höger-hegelianerna" samt "centern".

C) **RATIONALISM:**

Jacobi † 1819: uppträdde mot spinozismen såsom fatalism, mot Fichte och Schelling, mot allt strängt demonstrativt filosoferande, mot det isolerade förståndet, men för känslotro och förnuftsåskådning. Hans kunskapsteori var empirisk. Han gaf Kant rätt i hans uppträdande mot fantasiens "logiska ideer".

Herbart † 1841. Uppdelning: Logik, metafysik, estetik.
1) Logik: materialets ordnande och klassifikation.
2) Metafysik: omgestaltning af erfarenhetsbegreppen till motsägelselöshet. Hvarje ting är en komplex af realiteter. Förändring finns blott uti föreställningen. De vanliga begreppen om rummet, tiden och jag'et äro betydelselösa. Jag'et är själen såsom enkel och evig. Hennes tillstånd bestämmes af ständiga aktioner och reaktioner. Viljan är icke någon särskild funktion hos själen.
3) Estetik: om de estetiska ideerna ur hvilka begreppen af dygden, plikten och det goda.

Se vidare sid. 209—218.



RÄTTELSER.

Sid. 6,	rad. 10	uppifrån	står	dock,	läs ock.
" 16,	" 11	"	"	omfattar,	" fattar.
" 47,	" 6	"	"	mainetik,	" maievtik.
" 121,	" 5	nedifrån	"	Eritor	" Victor.
" 124,	" 16	uppifrån	"	880	" 1308.
" 126,	" 19	"	"	philosophco	" philosophico.
" 128,	" 13	nedifrån	"	metaysiken	" metafysiken.
" 140,	" 11	uppifrån	"	Man nekade	" Han nekade.


LIBRARY OF CONGRESS
0 020 199 747 1